اهداءات ٢٠٠٢

(فهرسة ما في هذه المجموعة)

مطالب

فى اول

تمت الفهرسة التى رتبها المؤلف رحمه الله ذو المواهب المشتهر بين الوزراء بالراغب

﴿ترجمة المؤلف رحمه الله تعالى﴾

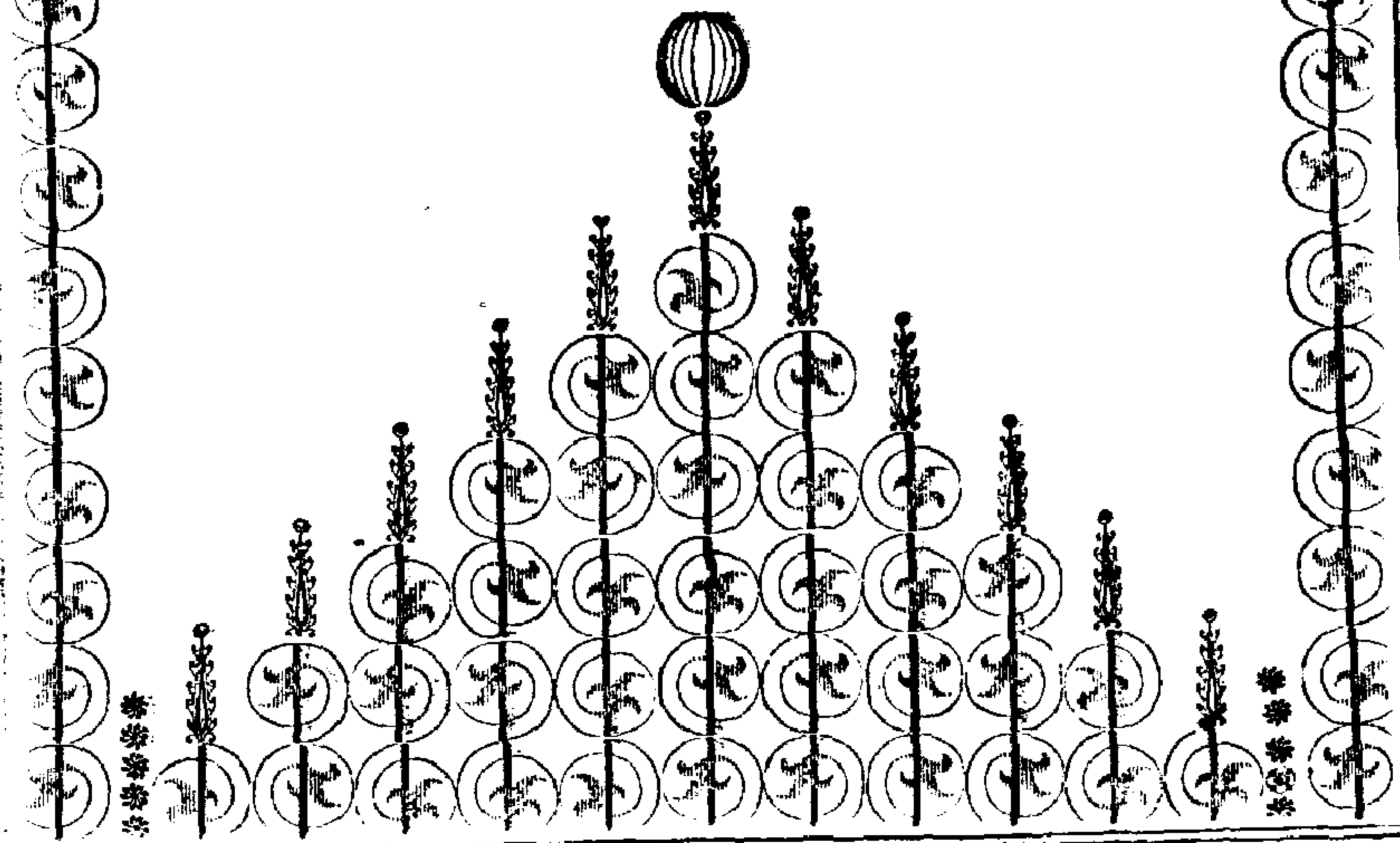
(قال الاستاذ الشيخ نصر الهوريني مانصه)

محمد راغب باشا أصله ابن رجل من كتاب المالية فاجتهد فى تحصيل العلوم والمعارف حتى برع فيها وصنف مؤلفات عديدة وله شعر رائق يسمى سفينة العلماء وتوجد مؤلفاته فى مكتبة بالقسطنطينية تعرف باسمه وفيها مدرسة للعلوم ومطبخ للفقراء وله تربة جميلة تعرف باسمه بقرب المدرسة تستحق النظر اليها ومشاهدتها وكان الذى ولاه الصدارة العظمى السلطان مصطفى الثانى أخا السلطان محمود الاول المولود سنة ١١١٢ وجلس على الكرسى سنة ١١٦٨ بعد مامكث مدة طويلة محجوزا داخل السراية ولما خاف أن يقتلوه ويولوا مكانه أحد أولاد السلطان أحمد الثالث وهم محمد وبايزيد واورخان أمر بقتلهم فقتلوا وفى سنة ١١٧١ عزل الصدر الاعظم سعيد باشا وجعل مكانه محمد راغب باشا لكن توفى السلطان فى نصف صفر تلك السنة فكانت مدته ٣ سنين ولم تحدث فى أيامه حوادث تستحق الذكر بل كان فى أيامه صلح مع جميع الدول ولكنه تمم بناء الجامع المعروف بنورى عثمانية الذى كان ابتدأه السلطان محمود الاول فلما تولى السلطنة بعده السلطان مصطفى خان الثالث الذى ولد سنة ١١٢٩ جلس سنة ١١٧١ وعمره ٤٠ ولما استقر فى ملكه أخذ فى تنظيم المملكة وترجيع الشرائع التى تقوى الشعب وذلك باسعاف وزير الصدارة راغب باشا الذى سلمه ادارة الاحكام وكان هذا الوزير من أحسن رجال زمانه وله البراعة الكاملة فى حسن التدبير وسياسة الاحكام ولما كان ابن خمس وعشرين سنة قبل أن يتولى الوزارة أرسل دفتردارا الى تفليس واريفان ولما مات عثمان طوبال الشهير فى حرب العجم رجع الى القسطنطينية ودعى حينئذ مشيرا الخارجية وكان فى انعقاد شروط الصلح فى بلغراد الذى تم سنة ١٧٣٩ مسيحية ثم بعد ذلك أرسل واليا على مصر ثم على ايدين ثم على حلب وفى جميع مأمورياته أظهر كل حكمة وعدالة فى السياسة بين الرعايا على مشرب الدولة العلية وقد اتضح حسن تدبيره فى قتل المماليك فى مصر عندما أرسل من طرف الدولة وخلص تلك البلاد من تسلط أولئك العصاة الذين كانوا أبقوا شوكتهم يزعجون الباب العالى فأنعم عليه بعطايا جزيلة لانه أراحهم الدولة والاهالى وكان راغب باشا هذا قبل تولى السلطان مصطفى ولما جلس السلطان المذكور أبقى الصدر المشار اليه فسلمه الاحكام وجعله صهره فزوجه أخته صالحة سلطان وأخذ يجتهد فى تقوية العساكر والمتجر والزراعة ونشر العلوم وزاد فى عمارة السفن الحربية وعوض الخسارات وكثر الاموال فى الخزينة وكان يميل الى الحرب ويشوق السلطان الى ذلك ليأخذ لقب الغازى لكن عاجله الموت فتاسفت عليه رجال الدولة رحمه الله رحمة واسعة نقل هذه

العبارة الفقير نصر الهوريني في غرة جمادى الاولى سنة ١٢٨٠ ملخصة من كتاب مطبوع في بيروت سنة ١٢٧٥ واسمه مصباح الساري وهداية القاري تأليف ابراهيم افندي الطبيب الاول للعساكر الشاهانية في مدينة بيروت يحتوي على نبذة قليلة من أحوال مصر ومحمد علي وأكثره في تاريخ آل عثمان الى مدة سلطنة عبد المجيد قبل وفاته

قال الشيخ الشرقاوي في تاريخه وفي سنة ١١٥٨ تولى على مصر
الوزير محمد باشا راغب رئيس الكتاب فأقام واليا بمصر الى
أواخر سنة ١١٦١ وعزله العسكر فتنة وقعت قتل فيها
خليل بك أمير الحاج وعلي بك الدمياطي وهرب
فيها ابراهيم بك غيطاس الى أرض الصعيد
مع طائفة من سناجق مصر وهرب
أيضا عمر بك ابن علي بك مع
طائفة من السناجق
الى أرض
الحجاز

سفينة الراغب ودفينة المطالب
للامام الراغب رحمه الله
ورضى عنه
وأرضاه
م



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بوجوب وجوده انقطع تسلسل سلسلة الحاجات * وبوجود جوده تناهى تصاعد درجات الافتقارات والضرورات * تنزهت حكمته عن الشكوك والاوهام والشبهات * وتقدست ارادته عن التعليل بالاغراض والغايات * فسبحانه لا يعزب عن فضاء قضائه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * ولا يشغله شأن عن شان من تدبير حركات العلويات * وتنظيم مصالح السفليات * أحمده على ما أفاض علينا من الخيرات ودفع عنا من البليات * وأشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تبقى أنوارا آثارها على كرور الشهور والايام والساعات * وأشهد ان محمدا عبده ورسوله المؤيد بأظهر المعجزات وأبهر البراهين والبينات * وأصلي على آله وأصحابه صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات * (وبعد) فيقول الفقير الى آلاء ربه ذي المواهب * محمد المدعو بين أترابه بالراغب * هذه أوراق أثبت فيها ما تعلق نظري اليه من الابحاث اللطيفة * وتحدق بصري عليه من النوادر الطريفة * عند أثناء المطالعة في الكتب النفيسة التي رزقت بمطالعتها * ووفقت وقت الاحتياج الى مراجعتها * مما لا يكاد يمكن جمعها لكل احد * ولا وجودها جملة في كل بلد * (وسميتها) سفينة الراغب * ودفينة المطالب * لما فيها من الجواهر والنفائس * التي تزرى على القلائد والعرائس * راجيا من الله محو الذنوب والآثام * وثبت الذكر الجميل

على

على صحائف الايام * وعليه التوكل وبلطفه الاعتصام * قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى بسم الله ان لفظ اسم يمكن أن يكون مقحما كما فى قول لبيد وقد بلغ مائة وخمسا وأربعين سنة وهو القائل

ولقد سئمت من الحياة وطولها * وسؤال هذا الناس كيف لبيد

لما احتضر يخاطب ابنتيه

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما * وهل أنا الا من ربيعة أو مضر
فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذى لا صديقه * أضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

ونازع فى ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز اقحام الاسم لجاز أن يقال ضربت اسم زيد وأكلت اسم الطعام ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله فكأنه قال عليكما باسم الله وتقديم المغرى به ورد فى اللغة قال الراجز * يا أيها المائح دلوى دونكا * أى دونك دلوى أو يقال ان المراد اسم الله حفيظ عليكما كما يقول الناظر الى شئ يعجبه اسم الله عليه يعوذه بذلك من السوء اه ملخصا (حاشية السيوطى على البيضاوى) ذكر المفسرون فى تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجوها عديدة للاتيان بنون الجمع والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد ومن جملة تلك الوجوه ما أورده الامام الرازى فى تفسيره الكبير * وحاصله أنه قد ورد فى الشريعة المطهرة أن من باع أجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضها معيبا فالمشترى مخير بين رد الجميع وامساكه وليس له تبعيض الصفقة برد المعيب وابقاء السليم وههنا حيث يرى العابد أن عبادته ناقصة معيبة لم يعرضها وحدها على حضرة ذى الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابدين من الانبياء والاولياء والصلحاء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا قبول عبادته فى الضمن لان الجميع لا يرد البتة اذ بعضه مقبول ورد المعيب وابقاء السليم تبعيض للصفقة وقد نهى سبحانه عباده عنه فكيف يليق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد (من الكشكول لبهاء الدين العاملى) ورد فى الحديث النبوى خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن أدهم فكميت على هذه النسبة الادهم الاسود والاقرح الذى فى جبهته بياض بقدر الدرهم والارثم ما فى أنفه وشفته العليا بياض والتحجيل بياض قوائم الفرس قل أو كثر بعد أن لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والطلق بضم الطاء عدم التحجيل (من كتاب الخيل) ووقع فى الجامع الصغير مطلق اليمين بدل طلق اليمين والحديث على ما فى الكتاب المذكور

صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قتادة انتهى
قال أبو عبيدة في أول كتاب الخيل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفضيل
الخيل زعم أبو جزء نصير بن طريف وحدثني عدي بن الفضل عن يونس بن عبيد عن
أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلوي ناصية فرس باصبعه وقال الخيل معقود في نواصيها الخير الى يوم القيامة وأهلها
معانون عليها الاجر والغنيمة وقال وزعم عدي بن الفضل عن اسحق بن سويد عن رجل
سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي المال خير فقال سكة مأبورة سكة طريقة من
النخل مأبورة ملقحة ومهرة مأبورة الكثيرة اللقاح (من الكتاب المذكور) قال
أبو عبيدة وزعم سفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن أبي زرعة عن أبي هريرة أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكال يعني الارجل زعم عبد الرحمن بن عثمان أن محمد بن
عبد الله بن أبي عتيق حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بفرس له فجعل يمسح وجهه
بردائه أو بكمه ثم قال اني عوتبت في فرسي هذا أو اني عوتبت في الخيل البارحة اه

(فصل في الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر)

اعلم أن أكمل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق
على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر أما الاشتقاق الاصغر
فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل
واسم المفعول وغيرهما منه وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة اذا كانت مركبة
من الحروف كانت قابلة للانقلابات فنقول أول مراتب التركيب أن تكون الكلمة
مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقلب كقولنا
من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا
حمد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقادير
الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكون ضرب الثلاثة في اثنين
ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة أوجه
ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل أربعة
وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف
الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وكل واحد من التقديرات الاربعة قد يمكن وقوع الحروف
الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة
وعشرين وجها ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا
من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك
الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية

على

على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة فى أربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين والضابط فى الباب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة فى العدد الذى فوقه فاضرب العدد الفوقانى فى العدد الحاصل من التقلبات الممكنة فى العدد التحتانى (من أوائل التفسير الكبير للامام الرازى عليه الرحمة) قال فما يحكى من سماع الاصوات الفلكية لايستقيم على الاصول الفلسفية ش يعنى ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يمكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين أنهم يثبتون للفلكيات أصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل و تتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك وأصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى من شرح المقاصد قال أبو عبيدة وزعم سعيد بن يزيد بن ذى غضوان عن رجل من أهل حمص أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الدواب قال وزعم عيسى بن على عن أبيه عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الخيل وزعم عمرو ابن الحرث الانصارى عن أشياخ أهل المصر قالوا قال النبى صلى الله عليه وسلم لو أن خيل العرب جمعت فى صعيد واحد ماسبقها الاشقر (من كتاب الخيل لابى عبيدة) مما يتعلق بصفات الجواد من الخيل روى أن الحجاج بن يوسف الثقفى سأل ابن القرية عن صفات الجواد فقال نعم أصلح الله الامير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب الثلاث الصافى الثلاث فقال صفهن و بين لفظك فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق والذراع وأما القصير الثلاث فالعسيب والساق والظهر وأما الرحب الثلاث فالجوف والمنخر والجبهة وأما الصافى الثلاث فالاديم والعين والحافر من شرح المقصورة للخمى (فائدة) الاجفان أغطية العين من تحت ومن فوق واحدها جفن والاشفار حروف العين التى تلتقى عند التغميض واحدها شفر والهدب الشعر النابت عليها والحدقة سواد العين والشحمة التى فيها السواد والبياض يقال لها المقلة والانسان المثال الذى يرى فى السواد وغار العين المستدير حولها يقال له المحجر بكسر الجيم والعظمان المشرفان على العين يقال لهما الحجاجان بفتح الحاء وكسرها وطرف العين الذى يلى الانف يقال له المأق وطرفه الذى يلى الصدغ يقال له اللحاظ والحماليق بواطن الاجفان واحدها حملاق والشكلة حمرة تخالط بياض العين فاذا خالطت السواد فهى شهلة وغربا العين مقدمها ومؤخرها (من الشرح المذكور) فى الاذان بضم الراء فى الله أكبر على الخبرية ويسكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون للساكنين أو ينقلون فتحة الهمزة اليه والاول الصواب كما فى مغنى اللبيب واختار

الانباري النقل كما في المضمرات قهستاني رحمه الله قال أبو بكر الانباري عوام الناس يضمون الراء من الله أكبر وكان أبو العباس المبرد يقول الاذان سمع موقوفا في مقاطعه والاصل فيه الله أكبر بتسكين الراء فحولت فتحة الالف من اسم الله سبحانه الى الراء نظيره قوله تعالى الم الله كذا في المضمرات نقله الحفيد في مجموعته قال جماعة منهم المبرد حركة راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر فتحة وانه وصل بنية الوقف ثم اختلفوا فقيل هي حركة الساكنين وانما لم يكسر واحفظا التفخيم الكلام كما في الم الله وقيل هي حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر بغير داع والصواب أن حركة الراء ضمة اعرابية وليس لهمزة الوصل ثبوت في الدرج فتنقل حركتها من مغني اللبيب في الباب الخامس في الجهة الرابعة قال الشارح الدماميني في قوله هذا خروج عن الظاهر بغير داع بل هو خروج عن الظاهر لداع صحيح وذلك أن الاذان لم يسمع الا موقوفا قال النخعي الاذان جزم ففي نقل الحركة ايذان بانه وقف حكما ولولا ذلك لما نقل وانما فعل ذلك حرصا على عدم الخروج بالكلية عن السنة في الاذان من ايراد كلماته موقوفا على أواخرها فهو ان لم يقف حسا فقد وقف حكما من جهة أنه اعتبر آخر الكلمة ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع نية الوقف ولو حرك الراء بالضمة الاعرابية كما استصوبه المصنف كان غير واقف لا حسا ولا حكما فخرج عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لارتكاب ما ارتكبه المؤذن من ذلك واحتجاج المصنف بان همزة الوصل لا ثبوت لها في الدرج مفقود حكما وأما الم الله فكان مقتضى قياس الوقف وحق كون الالفاظ مقطوعة أن يقال الم بسكون الميم وفتح الهمزة لكن أطبق القراء الا في رواية يحيى بن أبي بكر عن عاصم على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وكثير من النحاة الى أنه حرك لالتقاء الساكنين وأوثرت الفتحة للخفة والمحافظة على التفخيم في الله واليه ذهب الزمخشري في المفصل لكتاب سيبويه واختار في الكشاف أن حركة الهمزة في الله حركة انقلبت الى الميم بعد حذف الهمزة تخفيفا فاعترض بان همزة الوصل تسقط في الدرج والتخفيف ونقل الحركة انما يكون فيما لها ثبوت وكيف وابقاء حركتها ابقاء لها ودلالة عليها فاجيب بان الميم اذا كان في حكم الموقوف عليه لم تكن الهمزة في الدرج بل في الابتداء فجاز تخفيفها بحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها كما في واحد اثنان بكسر الدال وحذف الهمزة وما ذهب اليه الزمخشري في ذلك هو نظير ما ذكرناه وبالله التوفيق الى هنا عبارة الدماميني رحمه الله (وألق ما في يمينك) أبهمه ولم يقل عصاك تحقيرا لها أي لا تبال بكثرة حبالهم وعصيهم وألق العويدة التي في يدك أو تعظيما لها أي لا تحتفل بكثرة هذه الاجرام وعظمها فان في يمينك ما هو أعظم أثرا فألقه تلقف ما صنعوا تبتلعه بقدرة الله تعالى (من أنوار التنزيل للبيضاوي) قوله أبهمه ولم يقل

عصابك الى آخره التحقير والتعظيم من ما الدالة على الابهام المستعمل تارة للتحقير لان الحقير لا يعتني به فيعرف وأخرى للتعظيم لان العظيم لعظمته قد لا يحيط به نطاق العلم نحو فغشيهم من اليم ما غشيهم سواء كانت موصولة أو موصوفة وقيل التحقير على كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على المتبادر والا فلا وجه للتخصيص كما قيل وهذا لا ينافي أن يكون له نكتة أخرى وهي ما في اليمين من الاشعار باليمن والبركة كما ذكره أبو حيان ولانه قال في سورة الاعراف ألق عصاك والقصة واحدة لانه لا مانع من رعاية هذه النكتة فيما وقع هنا وحكاية الاول بالمعنى واتمام يذهب للعكس وان احتمل لانه تفوت فيه النكتة فلذا آثر هذا فيما ذكروه نظر لانه انما يتم اذا كان الخطاب بلفظ عربي أو مرادف له يجري فيه ما يجري فيه والاول خلاف الواقع والثاني دونه خرط القتاد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة) في انكار بعض الناس المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن وهي كل لفظ بقي على موضوعه ولا تقديم فيه ولا تأخير وهذا أكثر الكلام وأما المجاز فالجمهور أيضا على وقوعه فيه وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وشبهتهم أن المجاز أخو الكذب والقرآن منزه عنه وان المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير فذلك محال على الله تعالى وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحق وقد اتفق العلماء البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها وأنكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز وقوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايهاما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن من الشرع وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي وقال الطرطوشي ان أطلق المسلمون الاستعارة فيه أطلقنا وان امتنعوا امتنعنا ويكون هذا من قبيل ان الله عالم والعلم هو العقل ثم لا نصفه بذلك لعدم التوقيف انتهى (من الاتقان للسيوطي رحمه الله) حكاية الحال الماضية معناها أن تقدر نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان أو تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن وفسرها الزمخشري بأن تقدر ان ذلك الفعل الماضي واقع حال التكلم وقال انما تفعل هذا في الماضي المستغرب كأنك تحضره في تصور المخاطب ليتعجب منه من الشهاب في سورة الكافرون

(الفصل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله)

وهي من وجوه * المبحث الاول زعم جماعة من النحويين ان هذا الكلام فيه حذف واضمار ثم ذكروا فيه وجهين أحدهما التقدير لا اله لنا الا الله والثاني لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان التقدير لا اله لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيدا التوحيد الحق اذ يحتمل أن يقال هب أنه لا اله لنا

الا الله فلم قلتم انه لا اله لجميع المحدثات والممكنات الا الله ولهذا السبب أنه تعالى لما قال والهكم اله واحد قال بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم لانه لما قال والهكم اله واحد بقي لسائل أن يسأل ويقول هب ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا هو لا الهنا الا هو كان هذا مكررا محضا وأما الثاني وهو قولهم التقدير لا اله في الوجود الا الله فنقول وأي حامل يحملكم على التزام هذا الاضمار بل نقول حمل الكلام على ظاهره أولى من ذلك الاضمار الذي ذكرتم وذلك أنا لو التزمنا ذلك الاضمار كان معناه لا اله في الوجود الا هو فكان هذا نفيا لوجود الاله الثاني ولو أجرينا الكلام على ظاهره كان هذا نفيا الماهية الاله الثاني ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في اثبات التوحيد من نفي الوجود فثبت ان اجراء هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان نفي الماهية غير معقول فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت بأن السواد انقلب الى نقيضه وصيرورة الشيء عين نقيضه غير معقول أما اذا قلت السواد غير موجود كان هذا كلاما معقولا فلهذا السبب أضمر نا فيه هذا الاضمار (الجواب) قولكم نفي الماهية غير معقول قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود ولكن الوجود من حيث هو هو وجود ماهية فاذن نفيت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك صار نفي الماهية أمرا معقولا واذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهرها فاذا قلت انك اذا قلت السواد ليس بموجود فانك ما نفيت الماهية وما نفيت الوجود وانما نفيت موصوفية الماهية بالوجود نقول موصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر مغاير للماهية وللوجود أم لا فان كانت مغايرة لهما كانت تلك المغايرة ماهية فكان قولنا السواد ليس بموجود نفيا لتلك الماهية المسماة بالموصوفية وحينئذ يعود الكلام المذكور وأما ان قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود ليست أمرا مغايرا للماهية وللوجود امتنع توجيه النفي اليها واذا امتنع ذلك بقي النفي متوجها اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من أن الماهية يمكن نفيها واذا كان الامر كذلك صح قولنا لا اله الا الله حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار * والمبحث الثاني قال النحويون قولنا لا اله الا هو ارتفع لانه بدل على موضع لا مع الاسم وبيانه انك اذا قلت ما جاءني أحد الا زيد فزيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فصار التقدير ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد وأما قوله جاءني القوم الا زيدا فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير التقدير جاءني الا زيدا وذلك يقتضي أنه جاء كل أحد الا زيدا وذلك محال فظهر الفرق والمبحث الثالث اتفق النحويون ان محل الا في هذه الكلمة محل غير والتقدير لا اله غير الله ويؤيده قول الشاعر

وكل أخ مفارقه أخوه * لعمر أبيك الا الفرقدان

المعنى كل أخ غير الفرقدين فانه يفارقه أخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والذى يدل على صحة ماقلناه انا لو حملنا الا على الاستثناء لم يكن لا اله الا الله توحيدا محضا لانه يصير تقدير الكلام لا آلهة يستثنى منهم الله فيكون هذا نفيا لآلهة لا يستثنى منهم الله بل عند من يقول بدليل الخلاف يكون اثباتا لذلك وهو كفر فثبت أنه لو كانت كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا ولما اجتمعت العقلاء على أنه يفيد التوحيد المحض وجب حمل الا على معنى غير حتى يكون معنى الكلام لا اله غير الله * والبحث الرابع قال جماعة من الاصوليين الاستثناء من النفى لا يكون اثباتا واحتجوا عليه بوجهين الاول الاستثناء مأخوذ من قولك ثنيت الشئ عن جهته اذا صرفته عنها فاذا قلت لا عالم فيهاهنا أمران أحدهما الحكم والثانى نفس هذا العدم ثم اذا قلت عقيبه الا زيدا فهذا الاستثناء يحتمل أن يكون عائدا الى الحكم بالعدم فحينئذ لم يلزم تحقق الثبوت لان سبب الاستثناء يزيل الحكم بالعدم وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت أما اذا كان تأثير الاستثناء فى صرف العدم ومنعه فحينئذ يلزم تحقق الثبوت لانه لما ارتفع العدم وجب حصول الوجود ضرورة أنه لا واسطة بين النقيضين واذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء الى الحكم بالعدم أولى من عوده الى نفس العدم ويدل عليه وجهان الاول أن الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم قديم فهذا يدل على كون العالم قديما فى نفسه ولكنا اذا قلنا العالم حادث لزم كون العالم قديما وحادثا وذلك محال بل هذا الكلام يدل على حكمك بقدم العالم واذ كانت الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية كان صرف ذلك الاستثناء الى الحكم بالعدم أولى من صرفه الى نفس ذلك العدم الوجه الثانى فى بيان كون عود الاستثناء الى الحكم بالعدم أولى من عوده الى نفس ذلك العدم وذلك لان عدم الشئ فى نفسه ووجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل يتصرفه هو حكمه بذلك الوجود والعدم واذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم أولى من عوده الى المحكوم به (الحجة الثانية) فى بيان ان الاستثناء من النفى ليس باثبات هو أنه جاء فى الحديث والعرف صور كثيرة فى الاستثناء من النفى مع أنه لا يقتضى الثبوت قال عليه السلام لا نكاح الا بولى ولا صلاة الا بطهور ويقال فى العرف لا عز الا بالمال ولا مال الا بالرجال ومرادهم من الكل مجرد الاشتراط أقصى ما فى الباب أن يقال قد ورد هذا اللفظ فى صورة أخرى وكان المراد أن يكون المستثنى من النفى اثباتا الا أنا نقول انه لابد وأن يكون مجازا فى احدى الصورتين فنقول انه لا يقتضى

أن يكون الخارج من النفي اثباتا فحيث أفاد ذلك احتمل أن تكون الزيادة مستفادة من دليل آخر ولا يكون ذلك تركا لما دل اللفظ عليه وان قلنا انه يقتضي أن يكون الخارج من اللفظ اثباتا فحيث لا يفيد ذلك لزمنا ترك العمل بما يكون اللفظ دليلا عليه ومعلوم أن الاول أولى لان اثبات الامر الزائد بدليل زائد ليس فيه مخالفة الدليل أما ترك مادل الدليل عليه فيكون مخالفا للدليل فثبت بما ذكرنا أن الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا فاذا ثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله تصريحا بنفي سائر الآلهة ولا يكون اعترافا بوجود الله واذا كان كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا في صحة الايمان وههنا اشكال آخر وهو أنا قد دللنا على أن كلمة الا بمعنى غير في هذا الموضع واذا كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله معناه لا اله غير الله فيصير المعنى نفي اله يغاير الله ولا يلزم من نفي ما يغاير الشئ اثبات هذا وحينئذ يعود الاشكال والجواب من وجهين الاول ان اثبات الاله سبحانه متفق عليه بين كل العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكان ذلك مفروغا عنه متفقا عليه الا أنهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد فكان المقصود من هذه الكلمة نفي الاضداد والانداد وأما القول باثبات الاله للعالم فذلك من لوازم العقول الثاني ان سلمنا أن هذه الكلمة كما دلت على نفي سائر الآلهة دلت على اثبات الهية الله تعالى الا أنا نقول هذه الدلالة تكون حاصلة بموضوع الشرع لا بمفهوم من أصل اللغة فهذا تمام القول في هذا المقام (والبحث الخامس) اعلم أنه يجوز أن يقال لا رجل في الدار وأن يقال لا رجل الا في الدار أما على الوجه الاول فانه يوجب نفي الرجال بالكلية والدليل عليه ان قولنا لا رجل يقتضي نفي ماهية الرجل ونفي الماهية يقتضي انتفاء كل افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية ضرورة أنه متى ثبت فرد من أفراد الماهية ثبتت الماهية لا محالة وأما قولنا لا رجل الا في الدار فهو نقيض قولنا لا رجل في الدار ولكن قولنا لا رجل الا في الدار يفيد ثبوت رجل واحد في الدار فقولنا لا رجل في الدار وجب أن يفيد عموم النفي حتى يتحقق التناقض بين القولين والحاصل أن قولنا لا رجل في الدار أقوى في الدلالة على عموم النفي من قولنا لا رجل الا في الدار ومع أن كل واحد منهما يفيد عموم النفي ولاجل كون كل منهما يفيد العموم قرئ لا ريب فيه بالقراءتين وكذا قوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فلاجل ان البناء على الفتح أقوى اتفقوا عليه في قولنا لا اله الا الله (والبحث السادس) من الناس من يقول ان تصور الاثبات مقدم على تصور النفي بدليل أن الواحد منا يمكنه أن يتصور الاثبات وان لم يخطر بباله معنى النفي والعدم ويمتنع عليه أن يتصور النفي والعدم الا وقد يتصور أولا الاثبات وذلك لان العدم المطلق غير معقول بل العدم لا يعقل الا اذا أضيف الى أمر معين فيقال عدم الدار وعدم الغلام فثبت ان تصور الاثبات أصل ومتقدم وتصور النفي فرع ومتأخر

واذا

واذا ثبت هذا فالسبب فى أن جعل النفى الذى هو الفرع متقدما والاثبات الذى هو أصل متأخرا الجواب أن فى تقديم النفى ههنا على الاثبات أغراضا الاول أن نفى الربوبية عن غيره ثم اثباتها له آكد فى الاثبات من اثباتها له من غير نفيها عن غيره كما أن قول القائل ليس فى البلد عالم غير فلان أقوى فى باب المدح من قولنا فلان عالم البلد الثانى أن لكل انسان قلبا واحدا والقلب الواحد لا يسع الاشتغال بشيئين دفعة واحدة فبقدر ما يبقى مشغولا بأحد الشيئين يبقى محروما فقوله لا اله الا الله اخراج لكل ماسوى الله عن القلب حتى اذا صار القلب خاليا عن كل ماسوى الله ثم خطر فيه سلطان الله أشرق نوره اشراقا تاما وكمل استيلاؤه عليه كالاقويا الثالث أن النفى الحاصل بكلمة لا يجرى مجرى الطهارة والاثبات الحاصل بالا يجرى مجرى الصلاة كما أن الطهارة مقدمة على الصلاة فكذا وجب تقديم لا اله على قولنا الا الله ويجرى مجرى تقديم الاستعاذة على القراءة فكما أن الاستعاذة مقدمة على قراءة القرآن فكذا هذا وأيضا من أراد أن يحضر الملك فى بيته وجب عليه أن يقدم تطهير البيت عن الاقذار فكذا ههنا ومن هذا قال المحققون النصف الاول من هذه الكلمة تنظيف الاسرار والنصف الثانى تشريف جلالة الانوار عن حضرة الملك الجبار والنصف الاول انفصال والنصف الثانى اتصال والنصف الاول اشارة الى قوله ففروا الى الله والنصف الثانى اشارة الى قوله قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون (البحث السابع) لقائل أن يقول ان من عرف أن للعالم صانعا قادرا عالما موصوفا بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية من الصفات السلبية والثبوتية فقد عرف الله تعالى معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله الثانى لا يزيده علما بحقيقة ذات الاله وصفاته لان عدم الاله الثانى ليس عبارة عن وجود الاله الاول ولا صفة من صفاته ثم انا أجمعنا على أن علمه بذات الاله وصفاته لا يكفى فى تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم الاله الثانى لا يحصل العلم المعتبر فى النجاة فما السبب فى أن معرفة ذات الله وصفاته غير كافية فى تحقق النجاة بل العلم بعدم الثانى معتبر فى تحقق النجاة والجواب أن تقدير أن يكون للعالم الهان فالعبد لا يعلم أنه عبد لهذا الاله أو عبد لذلك الاله أو عبد لهما معا فحينئذ لا يكون جازما بكونه مشتغلا بشكر مولاه وخالقه بل يجوز أن يكون عابدا لغير خالقه ومتى كان الامر كذلك لم يكن جازما فى تلك العبودية وتلك الطاعة أما اذا عرف أنه لا اله للعالم الا الله واحد فحينئذ يكون جازما بكونه مشتغلا بعبودية مولاه وخالقه فلهذا السبب لم تحصل النجاة والفوز بالدرجات الا بمعرفة التوحيد (والبحث الثامن) ان المكلف اذا تم النظر والاستدلال فى معرفة الله تعالى ثم لما تم مات ولم يجد من الوقت ما أمكنه أن يقول لا اله الا الله فههنا لا شك أنه يموت مؤمنا لانه أدى ما وجب عليه ولم يجد مهلة التلفظ بهذه

الكلمة أما اذا تمم النظر والاستدلال فى معرفة الله ووجد من الوقت ما أمكنه أن يقول فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمنا أم لا من الناس من قال انه مات كافرا لان صحة الايمان متوقفة على التلفظ بهذه الكلمة عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لاجل أنه حصل له العرفان التام وفاسق لانه كان مأمورا بذكر هذه الكلمة وما ذكرها والدليل على أنه مؤمن قوله عليه السلام يخرج من النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الشخص مملوء قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قال تطويل المدة فى كلمة لا اله من قولنا لا اله الا الله مندوب اليه مستحسن لان المكلف فى زمان التمديد يستحضر فى ذهنه جميع الاضداد والانداد وينفيها ثم بعد ذلك يعقب هذه الكلمة بقول الا الله فيكون ذلك أقرب الى الاخلاص والكمال ومنهم من قال بل ترك التمديد أولى لانه ربما مات فى زمان التلفظ بلا اله قبل الانتقال الى كلمة الا الله والذى عندى أن المتلفظ بهذه الكلمة ان كان يتلفظ بها لينتقل بها من الكفر الى الايمان فترك التمديد أولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على أسرع الوجوه وان كان المتلفظ بها مؤمنا وانما يذكرها لتجديد هذه الكلمة فالتمديد أولى حتى يحصل فى زمان التمديد صور الاضداد والانداد على التفصيل فى الخاطر وينفيها ثم يعقبها بقوله الا الله فيكون الاقرار بالالهية أصفى وأكمل (البحث العاشر) اعلم أن الناس فى قول هذه الكلمة على مذاهب وطبقات وأدناها طبقة من قالها ليحقن دمه ويحرز ماله على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وهذه درجة يستوى فيها المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة نال من بركتها وأحرز حظا من فوائدها وان طلب بها الدنيا نال الامن فيها والسلامة من آفاتها وان قصد بها الآخرة جمع بين الحظين وأحرز بها السعادة فى الدارين والطبقة الثانية الذين ضموا الى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد * واعلم أن الاعتقاد التقليدى لا يكون علما لان العقد ضد الانحلال والانشراح والعالم عبارة عن منشرح الصدر قال الله تعالى أفمن شرح الله صدره للاسلام فثبت أن صاحب التقليد لا يكون عالما ولا عارفا وهل يكون مسلما فيه الخلاف المشهور بين الائمة والله أعلم والطبقة الثالثة الذين ضموا الى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الاقناعية المقوية لذلك الاعتقاد الا أن تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل اقناعية ظنية والطبقة الرابعة الذين أثبتوا تلك العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية الا أنهم لا يكونون من أرباب المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب التجلى ولا أرباب مطالعة الانوار الالهية ثم اعلم ان الاقرار باللسان له درجة واحدة وأما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

بحسب

بحسب قوة الاعتقاد وضعفه وعدمه وعدم دوامه وكثرة تلك الاعتقادات وقلتها فان المقلد ربما كان مقلدا في مجرد أن الله واحد وربما زاد عليه فكان مقلدا في ذلك وفي أن صانع العالم عالم وقادر * واعلم أنه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب أكثر كان تشويش أمر التقليد عليه أكثر وذلك لان الطالب اذا حصل له شعور بهذه المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه التقليد وأما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية فمراتب الخلق فيها متفاوتة وغير مضبوطة وأما المرتبة الرابعة وهي الترقي من الدلائل الاقناعية الى البرهانية القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون في غاية القلة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها في المطالب وذلك في غاية العزة وأما الخامس وهم أصحاب المشاهدات والمكاشفات فنسبتهم في القلة الى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية الى عوام الخلق * واعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل في مقامات جلال الله ومدارج عظمته ومنازل كبريائه وقدسه واذا كان لانهاية في هذه المقامات لانهاية للسفر في تلك المقامات (الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازي روح الله روحه ونور ضريحه) واعلم أن مذهب أهل الحق من السلف والخلف أن من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من المعاصي كالصغير والمجنون الذي اتصل جنونه بالبلوغ والتائب توبة صحيحة من الشرك وغيره من المعاصي اذا لم يحدث معصية بعد توبته والمؤمن الذي ما ألم بمعصية قط فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف في الورود والصحيح ان المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عافانا الله منها وأما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى فان شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولا وجعله كالقسم الاول وان شاء عذبه بالقدر الذي يريده سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل كما انه لا يدخل أحد مات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمله هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت أدلة الكتاب والسنة واجماع الامة ممن يعتد به عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل بمجموعها العلم القطعي فاذا وجد حديث في ظاهره مخالفة لهذا وجب تأويله ليجمع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة للطيبي من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اتفقوا على ان الاجناس لها أعلام فقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا أشخاصا كثيرة باسم زيد ليس ذلك لاجل أن قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظ وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لا لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لافادة ذات كل واحد من أشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ أسامة لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس الثاني انهم وجدوا أسامة غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ولم يجدوا سببا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذه الحقيقة (من أوائل التفسير الكبير) ذكر في شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وهي المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي قدر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد اشتهر عن أكثر أهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد وأمر ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها بانفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وقد يرادبهما التبيين والاعلام وذكر في النهاية الجزرية في لغة الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن داله والقضاء الخلق فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء وذكر في أول الاصفهاني ان القضاء وجود الممكنات في اللوح مجملة على سبيل الابداع والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد هذا ولعلك تجد تفصيل هذا البحث على مذهب الاشاعرة والصوفية والمعتزلة على ما يشبعك ويغنيك في هذه الورقات والسلام (البحران) عند الاطباء التغير الذي يحدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال الجوهري وهو مولد وقال غيره من

اللغو بين البحران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس أبو على بن سينا فى القانون البحران معناه الفصل فى الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض وقال صاحب المائة وهو المسيحى البحران هو التغير الحادث فى المرض اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض اما الى حالة أصلح واما الى حالة أردأ (من شرح المقامات لمحمد بن أبى بكر الرازى) أبو صفرة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم ابن سارق الازدى وزعم بعض الرواة أن أبا صفرة جاء الى عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وطلب منه أن يوليه عملا فقال ما اسمك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق فقال له أنت تظلم وأبوك يسرق ولم يوله شيأ تطيرا باسمه وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى التطير بالاسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما اسمك فقال جمرة فقال ابن من قال ابن شهاب قال ممن قال من الحرقة قال فأين مسكنك قال بحرة النار قال أيها قال بذات لظى فقال له عمر أدرك أهلك فقد احترقوا فرجع الرجل فوجد أهله قد احترقوا وروى أن أعرابيا لقى آخر فقال ما اسمك قال فيض قال ابن من قال ابن الفرات قال أبو من قال أبو بحر قال له ليس ينبغى لنا أن نكامك الا فى زورق (من الشرح المذكور فى أوائل المقامة الثانية والاربعين) زعم أرباب التجارب أن المنى فى أول الامر يصير كرة مستديرة ويبقى على لونه الابيض فى الرحم ستة أيام ثم انه يظهر بعد ذلك فى الباطن أعنى مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذى ذكرنا مجمع الارواح وهو الذى اذا تمت خلقته كان قلبا فلهذا المعنى قالوا ان أول عضو يتكون من البدن هو القلب ثم تحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان احداهما فوق النقطة الاولى وهى التى اذا استحكمت خلقتها كانت دماغا والنقطة الثانية تحصل على يمين النقطة الاولى وهى التى اذا استحكمت خلقتها كانت كبدا ثم ان هذه النقط الثلاث تمتد فى الصفات امتدادا تاما وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من الابتداء وقد يتقدم يوما أو يتأخر يوما ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من العلوق تنفذ الدموية فى الجميع فتصير علقة وربما تقدم يوما أو يومين أو تأخر كذلك ثم تصير العلقة مضغة يعنى أنه ينقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يمضغ كالغرفة اسم لما يغترف واعلم أنا بينا أنها تصير علقة فى مدة خمسة عشر يوما ثم انه بعد ذلك باثنى عشر يوما تصير مضغة وتميز الاعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمدت رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك أو تأخر بيوم أو يومين أو ثلاثة ثم بعد تسعة أيام ينفصل الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن تميزا يحس به فى البعض ويخفى فى البعض ويحس بذلك بعد تمام الاربعين فى الاكثر واعلم انا قد ذكرنا ان أصحاب التجارب قد زعموا ان فى مدة أربعين يوما يصير الحال بحيث تتميز بعض الاعضاء عن بعض وفيه اشكال وذلك لانه روى فى الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق ان أحدكم ليجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا ينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد فوالله الذى لا اله غيره ان أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها فهذا الحديث يدل على أنها تبقى أربعين يوما ثم تبقى علقة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى عن أهل التجارب والجواب أنه وان اختلفت الاعضاء فى مدة الاربعين الا أن صورة النطفة والعلقة والمضغة انما تتم عند انقضاء الاربعينات فلا منافاة بين التجربة وبين كلام صاحب الشرع (الى هنا ملخصا من أسرار التنزيل) للامام فخر الدين الرازى عليه الرحمة لكن فى الجواب الذى ذكره تأمل فتأمل قال ابن الملك فى شرح المشارق قال القاضى المراد بكتب هذه الاشياء اظهارها للملك والا فقضاؤه تعالى سابق على ذلك فوالذى لا اله غيره هذا شروع لبيان أن السعيد قد يشقى وبالعكس وهذا فيما يطلع عليه وأما فى التقدير الازلى فلا تغير فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان ان الاعمال أمارات وعلامات وليست بموجبات فان مصير الامور فى النهاية الى ما جرى به القدر فى البداية من الشرح المذكور * اسنان الانسان بحسب غالب أحواله أو بالمساكن التى كثرت فيها العمارات كالاقليم الرابع والخامس أربعة الاول سن النمو وهو من أول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثانى سن الوقوف وهو من آخر النمو الى نحو من خمسين والثالث سن الوقوف مع بقاء من القوة وهو أن لا يكون النقصان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويسمى سن الكهولة والرابع سن الانحطاط مع ظهور الضعف فى القوة وهو أن تصير الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وهو من آخر سن الكهولة الى آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة أما سن النمو فهو أربع سوابيع ويوجد فى كل سابوع تغير يؤدى الى كمال ما أما عند مضى السابوع الاول فتصلب أعضاؤه بعض الصلابة فتتقوى أفعاله بعض القوة ويبدل أسنانه الواهية بالقوية ولهذا الكمال قال النبى صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم أبناء سبع وأما عند مضى السابوع الثانى فتصلب أعضاؤه صلابة ولذلك يبدأ فيه الغلام بالادراك وأما عند مضى السابوع الثالث فيكمل الانسان كمالا أقوى ولذلك تنبت فيه اللحية وتبتدئ الابهة والوقار وأما عند وجود السابوع الرابع فيقف فعل النامية لعدم امكان اتساع المجارى والتمديد بعده لبلوغ الصلابة منتهاها (من كتاب اخوان الصفا) حديث غريب نقله السبكى

فى طبقاته

فى طبقاته قال زبان بن قيسور وقيل قسور رأيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو نازل بوادى الشوحط فكلمته يا رسول الله انّ معنا لوبا كانت تأوى الى عيلم لنا به طرم وشمع فجاء رجل فاحله حبين فاتبعهما حيا وكفنه بالثمام ونخسه فطار اللوب هاربا فاشتار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سرق شور قوم فأضر بهم هلا تبعتم أثره وقفوتم خبره فقلت يا رسول الله انه دخل فى قوم لهم منعة وهم جيراننا من هذيل فقال صبرك صبرك يا زبان ترد نهر الجنة وانّ سعته كما بين اللقيقة والسحيقة يتسبسب جريا بعسل صاف من قذاه ما تقيأه لوب ولا مجه نوب قال السبكى وهو حديث غريب انتهى نقل السيوطى فى بغية الوعاة انّ الشيخ مجد الدين الفيروزابادى صاحب القاموس سئل فى بلاد الروم امتحانا عن قول سيدنا على كرّم الله وجهه لكاتبه ألصق روانفك بالجبوب وخذ المزبر بشناترك واجعل حندورتيك الى قيهلى حتى لا أنغى نغمة الا أودعتها بحماطة جلجلانك فقال معناه ألزق عضرطك بالصلة وخذ المسطر بأباخسك واجعل جحمتيك الى أثعبانى حتى لا أنبس نبسة الا وعيتها فى لمظة رباطك فتعجب الحاضرون من جواب أصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم يتعرّف منه كيفية تمزيج القوى العالية الفعالة بالسافلة المنفعلة ليحدث عنها أمر غريب فى عالم الكون والفساد واختلف فى معنى الطلسم والمشهور فيه أقوال ثلاثة الاوّل أنّ طل بمعنى الاثر الاسم الثانى انه لفظ يونانى معناه عقدة لا تنحل الثالث انه كناية عن مقلوب اسمه أعنى مسلط وعلم الطلسمات أسهل تناولا من علم السحر وأقرب مسلكا وللسكاكى فى هذا الفن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين) قوله عليه السلام بينا أنا أمشى اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا أصله بين فأشبعت الفتحة فصارت ألفا وهو من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان مجرّدا من كلمة المفاجأة والا فمعنى المفاجأة المتضمنة هى اياها وتحتاج الى جواب يتم به المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن لمعنى المجازاة والافصح فى جوابه أن يكون فيه اذ واذا خلافا للاصمعى والمعنى أنّ فى أثناء أوقات المشى فاجأنى السماع (من شرح البخارى للفاضل الكرمانى) وفى الحديث بينا أنا عند رسول الله اذ جاءه رجل أصل بينا بين فأشبعت الفتحة فصارت بينا يقال بينا وبينما وهما ظرفا زمان بمعنى المفاجأة ويضافان الى جملة من فعل وفاعل ومبتدا وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به المعنى والافصح فى جوابهما أن لا يكون فيه اذ واذا وقد جاء فى الجواب كثيرا تقول بينا زيد جالس دخل عليه عمرو واذ دخل واذا دخل (من النهاية) وبينا أصله بين أشبعت الفتحة فصارت ألفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه أتانا وتقدير الكلام بين أوقات نحن نرقبه أتانا أى بين أوقات رقبتنا اياه والجمل مما تضاف اليها أسماء الزمان كقولك أتيتك زمن الحجاج أمير ثم حذف المضاف وهو أوقات وولى الظرف

الذى هو بين الجملة التى أقيمت مقام المضاف اليها وكان الاصمعى يخفض بعد بينا اذا صلح فى موضعه بين وغيره يرفع بعد بينا وبينما على الابتدائية والخبر (من الصحاح للجوهرى عليه الرحمة) قال البيضاوى عند تفسير قوله تعالى قد سألها قوم من قبلكم متعلق بسألها وليس صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها انتهى قال الفاضل المحشى شهاب الدين الخفاجى هذا هو المشهور بين النحاة ولكن التحقيق أنه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حالا ولا صفة ولا صلة اذا عدمت الفائدة فان حصلت جازت كما اذا أشبهت العين المعنى فى تجددها فى وقت دون وقت نحو الليلة الهلال أو قدر قبله اسم معنى نحو اليوم خمر أى شرب خمر بخلاف زيد يوم السبت ولذا قال فى الالفية

ولا يكون اسم زمان خبرا * عن جثة وان يفد فأخبرا

وما نحن فيه مفيد لان القوم لا يعلم هل هم ممن مضى أولا وقد مر فى قوله تعالى الذين من قبلكم أن اعرابه صلة والصلة كالصفة وقال أبو حيان هذا المنع انما هو فى الزمان المجرد عن الوصف أما اذا انضم اليه وصف فيجوز كقبل وبعد فانهما وصفان فى الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمرو فالمعنى انه جاء فى زمان قبل زمان مجيئه أى متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول ولو لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان متجردا لم يجز أن يقع صلة ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم لتحقيق بديع غفلوا عنه ومنه تعلم ما فى كلام المصنف وأما كون الصفة الجار والمجرور الذى هو ظرف لا الظرف نفسه فوهم لان دخول الجار عليه اذا كان من أو فى لا يخرجه فى الحقيقة عن كونه هو الخبر أو نحوه فتأمله انتهى روى ان رجلا جاء أمير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على المنبر وسأل عن أقل عدد يجمع الكسور التسعة كلها صحاحا فقال له على البديهة اضرب عدد أيام أسبوعك فى عدد أيام شهرك ثم اضرب المبلغ فى عدد شهور سنتك فما حصل فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل أجزائها يتحقق الناظر ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن أبى بكر الرازى فى أوائل المقامة السادسة والثلاثين)

نصف	ثلث	ربع	خمس	سدس	سبع	ثمن	تسع	عشر
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠	٣٦٠	٣١٥	٢٨٠	٢٥٢

الاحساس ادراك الشئ باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو أعنى الحس عشرة خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن (الحس المشترك) وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحله مقدم التجويف الاول من الدماغ ينتهى اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كأنه حوض ينصب اليه أنهار خمسة ويقال لها البنطاسيا ومعناها لوح النفس (الخيال) وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحله مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة) وهى قوة من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعانى المتعلقة بالمحسوسات الجزئية فهى خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ (المتصرفة) وهى قوة من شأنها التصرف فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة (من تعريفات السيد) اختصاص الناعت هو التعلق الخاص الذى يصير به أحد المتعلقين ناعتا للآخر والآخر منعوتا به والنعت حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتا بأن يقال جسم أبيض الاختبار فعل مايظهر به الشئ وهو من الله تعالى اظهار ما يعلم من أسرار خلقه فان علم الله تعالى قسمان قسم يتقدم وجود الشئ فى اللوح المحفوظ وقسم يتأخر وجوده فى مظاهر الخلق والبلاء الذى فى الاختبار هو هذا القسم لا الاول فتأمل من التعريفات (الازلى) مالا يكون مسبوقا بالعدم * اعلم ان الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما أزلى أبدى وهو الله تعالى أو لا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ للمبالغة فى التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك لقيت أسدا وأنت تعنى به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية وتحقيقية نحو لقيت اسدا فى الحمام واذا قلنا المنية أى الموت انشبت اى علقت أظفارها بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع فى اغتيال النفوس الى اهلاكها من غير تفرقة من نفاع وضرار فأثبتنا لها الاظفار التى لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقا للمبالغة فى التشبيه فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية واثبات الاظفار لها استعارة تخييلية وأما الاستعارة المرشحة فهى ماقرن بملائم المستعار منه نحو أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فماربحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية والترشيحية فان كلا منهما اثبات بعض لازم المشبه به قلنا اثبات اللازم فى التخييلية لصحة الاستعارة وفى الترشيحية للمبالغة وأما المجردة فهى ماقرن بملائم المستعار له سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقى نحو رايت أسدا شاكى السلاح وأما المطلقة فهى مالم يقرن بشئ مما يلائم المستعار منه والمستعار له نحو رأيت أسدا والاستعارة الاصلية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع فى غير أسماء الاجناس من الافعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان

استعارة ما يفعل على قسمين أحدهما أن يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثانى أن يشبه الضرب فى المستقبل بالضرب فى الماضى مثلا فى تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدرى أعنى الضرب موجودا فى كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه فى كل واحد منهما يفيد مغايرة لقيد آخر فيصح التشبيه لذلك وبيان الاستعارة هو ان معانى الحروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها لان المشبه به هو المحكوم عليه بمشابهة المشبه له فيجرى التشبيه فيما يعبر به ويلزم تبعية الاستعارة فى التعبيرات الاستعارة فى معانى الحروف والاستعارة التمثيلية حقيقتها أن يوجد أمور متعددة من المشبه فتجمع فى الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان متشاركين فى مجموع منتزع يشملها نحو انى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى أى تتردد فى الاحجام والاقدام لا تدرى أيهما أحرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة أيضا وقد صرح علماء البيان بأن التمثيل لا يستلزم الاستعارة فى شئ من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حتى بنى بعضهم عدم اجتماع التمثيلية والتبعية على ذلك وقال القطب فى المثل شهرة بحيث صار علما للحال الاولى التى هى المورد بخلاف الاستعارة التمثيلية فكل مثل استعارة تمثيلية ولا عكس (الى هنا من التعريفات للسيد السند قدس سره وغيرها من المطول وشرح رسالة الاستعارة) الانشاء على ضربين للطلب كالاستفهام والامر والنهى ونحو ذلك كالتمنى والترجى والنداء وغير الطلب كافعال المقاربة وأفعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم ولعل ورب وكم الخبرية ونحو ذلك حسن چلبى على المطول (تعريف علم الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الادلة اليقينية كما فى المقاصد أو هو علم يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال الممكنات فى المبدا والمعاد أو هو معرفة النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام علما أو ظنا فى البعض كما فى المسايرة فكأنه أخذه من تعريف الصفة لابى حنيفة رضى الله عنه وهو معرفة النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد لحدوث العالم ووجود البارى عز وجل وما يجب له وما يمتنع عليه من أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر بدليل اجمالى ولا يجوز التقليد وهذا هو الراجح عند الآمدى والامام الرازى وأما النظر بدليل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية فى حق المتأهلين وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محمل منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام كذا فى المسايرة قال البيضاوى فى سورة يونس عليه السلام عند تفسير قوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيأ) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم فى الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحشى شهاب الدين وعلى هذا القول

بان

بأنّ ايمان المقلد غير صحيح وقال المولى سنان الرومى فليس فى الآية دليل لنفات القياس كما زعموا بل عدم العبرة لايمان المقلد فيشكل ايمان العوام ذهب عامة الفقهاء رحمهم الله تعالى أنّ معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا وهو قول أبى حنيفة وسفيان الثورى ومالك والاوزاعى والشافعى وأحمد وجميع أصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحرث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز ابن يحيى المكى وهو الظاهر من مذهب الشيخ أبى منصور رحمهم الله ان من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار وتفكر فى ملكوت السموات والارض آناء الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد وهو خارج عن حدّ التقليد كذا فى الكفاية وصح ايمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذى هو حقيقة الايمان جزما من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات الكفر فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر فى التصديق وربما يكتفى بالمطابقة ويجعل كما فى المواقف الظنّ الغالب الذى لا يخطر بالبال معه نقيض فى حكم اليقين وقياسه أى قياس ايمان البأس فاسد لانه كما قال الماتريدى وغيره ايمان رفع عذاب فى وقت لم يبق له أى لصاحبه حين رؤيته البأس عند موته قدرة تصرّف فى نفسه وانتفاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت قدرة تصرفه فى نفسه وانتفاعه بها من غير الجاء ولا قصد رفع عذاب وانتفاء قدرة تصرّف فى النفس ومن منع صحة ايمان المقلد قال لا بدّ فى كل مسئلة من مسائل الاصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ما ورد من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شئ من ذلك بل حكم أبو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على أنّ ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت عليه وتمنع من الدخول فيه اذا قارنته فهى مسئلة صاحب الكبيرة وان أرادوا أنّ مثل هذا التصديق لا يكفى أى لا ينفع فغيرها وبهذا يشعر تمسكهم بأنّ حقيقة الايمان الدخول فى الامان من أن يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه على أنه افعال من الامن للتعدية أو الصيرورة قلنا انّ الامن من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وبأنّ الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة أو دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل الى التصديق فلا عبرة بانعدام الوسيلة اذا حصل اذ لا معنى لاستحصاله بها بعد حصوله ومنهم أى ممن منع صحة ايمان المقلد من قال لا بدّ فى كل مسئلة منها من التمكن من اقامة دليل عقلى فى الجملة فلا يشترط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه ومجادلة الخصوم وعزا للشيخ ونقل عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا أى على الاطلاق كما قال

عبد القاهر البغدادي لانه ليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر الله له أو يعذبه بقدر ذنبه ويدخله الجنة وفي هذا تلويح بأن مراد الشيخ أنه ليس مؤمنا كاملا كتارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة واليه أي الى ماذكر من أنه لا بد في كل مسئلة من اقامة دليل في الجملة رجع متأخر والمعتزلة فخصوا الخلاف بمن نشأ بعيدا عن دار الاسلام ولم يتفكر في خلق هذا النظام البديع فأخبر بما يجب اعتقاده فصدق بمجرد الاخبار من غير تفكر وتدبير وأما من نشأ بديار الاسلام ولو بصحراء وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات وتفكر في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فمن أهل النظر والاستدلال وعن الكعبي وابن أبي عياش في آخرين منهم أن وجوب النظر في الادلة انما هو في حق من قدر عليه وأما من عجز ككثير من العوام والنسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها من الشبه فلا يكلف الا تقليد الحق أو سماع أوائل الادلة التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم أصحاب الجمل وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها أهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل من أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثيل لم يزل قبل ما خلق من زمان ومكان وعرش وغيرها قديم وما سواه محدث عدل في قضائه صادق في أخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقون مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر بعث رسلا ليتذكر من علم أنه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة من علم أنه لا يؤمن ويأبى والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء الى غير ذلك من العقائد الاسلامية ولا يكلفون تلخيص العبارة عنها وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين أصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان ولا نزاع في اجراء أحكام الاسلام عليهم بل في أنهم يعاقبون عقاب الكافر (من شرح المقاصد للدلجي) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة يونس (وما يتبع أكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيأ) وفيه دليل على أن تحصيل العلم في الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز انتهى وقال المحشي الفاضل الشهاب وهذا على القول بأن ايمان المقلد غير صحيح انتهى لكن الصحيح المعول عليه من الاقوال في هذه المسئلة أن ايمان المقلد تقليدا صحيحا صحيح وهو المختار عند السلف وأئمة الفتوى من الخلف وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك في قصد السبيل فمن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه انتهى (البرهان) هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات والحد الاوسط فيه لا بد أن يكون علة النسبة

الاكبر

الاكبرالى الاصغرفان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا فهو برهان لمى كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فتعفن الاخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى فى الذهن فكذلك علة لثبوت الحمى فى الخارج وان لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة الا فى الذهن فهو برهان انى كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت بعض الاخلاط فى الذهن الا أنها ليست فى الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) فى برهان التمانع اعلم أن الدليل المشهور المسمى ببرهان التمانع قد أخذه المتكلمون من قوله سبحانه علا برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية وهو معنى عبارة النص على ما قاله الامام أبو المعين النسفى رحمه الله فالآية عنده حجة برهانية تحقيقية والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازانى أنها اقناعية والملازمة عادية وشنع عليه عبد اللطيف الكرمانى من معاصريه بما شنع عليه أبو المعين اباهامن حيث كفره بقدحه فى دلالة الآية وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد الامرين اما الجهل أو السفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأجاب عنه حكاء الدين محمد البخارى الحنفى تلميذ التفتازانى بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد يشمل العامة والرسول صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة ومحاجة المشركين وعامتهم قاصرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية العادية بحسب الفهم والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة وعلى الخطابية بطريق العبارة مكملا للحجة على العامة والخاصة وقد اجتمعت الحجتان بالطريقين فى الآية فأما الخطابى المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أنه لا يكون الا على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى أشار اليه الرازى بقوله أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعى هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين مستلزم تكون مقدور بين قادرين أو عجزهما أو عجز أحدهما على ما بين فى محله فظهر أن التمانع قد يكون خطابيا وقد يكون برهانيا ولا تنافى لان المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز ما فرض من الالهين أو أحدهما عن الآخر كذا والمدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما عن الآخر كذا فى النجم الوقاد وتقرير هذا البرهان وتفصيله فى شرح المقاصد ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله

تعالى أجرى عادته أن يوجد في العبد قدرة اختيارية فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده في كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة أي أكثرهم واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين بأن تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد وقال القاضي بأن يتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف أفعاله تعالى بها كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت الشرائط وارتفاع الموانع من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير برهان التمانع المذكور آنفا وكان شيخي رحمه الله يقرر في توحيد الصانع سبحانه وتعالى نكتة وجيزة ويقول لو فرضنا أن للعالم صانعين لا يخلو من أن يكون كل منهما مستغنيا عن الآخر أو لا فان استغنى لم يكن الآخر محتاجا اليه فلم يكن الها لقوله تعالى الله الصمد وان لم يستغن فكذلك لانه يكون عاجزا والعاجز لا يصلح أن يكون الها وهو ظاهر ويعبر هذا بعبارة أخرى بأنه لو لم يقدر على منع صاحبه كان عاجزا ولو قدر لم يكن الآخر خالقا وأما فرض كونهما حكيمين يعلم كل منهما ما يريد الآخر فلا يريده قطعا فلا يخالفان الى الابد فنقول كون كل منهما الها يستلزم كونه قادرا على ما يريده فلما جاز ارادة كل منهما لكل أحد من المقدورين أدى الى قضية التمانع والتحقيق كل واحد منهما يلزم أن يتصف بكل القدرة واصابة الرأي وأن يستبد برأي نفسه لا أن يتابع غيره وبالجملة تصور امكان المخالفة فيه كاف في المطلوب اذ الاصل هو الاستبداد برأيه كذا في السديد اهـ قال الامام نور الدين الصابوني رحمه الله لو ثبتت الموافقة بينهما فهي اما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما أو اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالزام وهذا معنى ما قيل لو توافقا فهي اما مع العجز عن الممانعة فيكونان عاجزين أو مع القدرة عليها فيصير كل منهما مقدورا للآخر فلا يصلح أن يكون الها فهذا معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وأما ما قالوا من أن الارادة تلازم العلم عندكم قلنا لا نسلم بل انما تلازم الفعل اذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوما كونه مرادا فان ذات الله سبحانه وصفاته معلومة له تعالى ولم يصح أن تكون مرادة له وكذا المعدوم معلوم له تعالى حيث يعلم أنه لو وجد كيف يوجد كما قال ولو ردوا لعادوا

المانع واعنه ومع ذلك فليس بمراد له تعالى كذا فى السديد وفيه أن فقد هذه الارادة ضرورية واختيار به على قياس ما سبق ففيه ما لا يخفى وأجيب بأن فقد ذلك فى الاول فلكونه فى حيز الاستحالة فى نفسه وكذا فى الثانى ان كان معدوما يمتنع وجوده والله أعلم كذا وجدت بخط الفاضل ابراهيم وحدى عليه الرحمة فى الارادة وله تعالى ارادة وهى صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده والعلم تعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث والارادة بكل المراد كذا فى المسايرة وهو كما ترى جعل وقوع الشئ تابعا لتعلق العلم ازلا بوقوعه وجعل الفاضل التفتازانى وغيره تعلق العلم تابعا للوقوع فالتوفيق أن من جعل الوقوع تابعا للعلم يريد أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه يريد أن العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل فى التطابق لانه مثال وصورة له والعلم تابع له فيه وليس معناه أن يتأخر العلم عن الوقوع فى الخارج البتة ومعنى كون الوقوع تابعا لتعلق الارادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه لا التبعية فى الوجود الخارجى كذا فى النجم الوقاد ولا اختيار بدون الارادة لان الارادة جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعا لانها عبارة عن حالة ميلانية الى أحد الطرفين اللذين هما الفعل والترك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح والتعميم فحينئذ تكون الارادة سابقة عليه فلا بد من ثبوتها الا ان الاختيار لما كان ثابتا لله تعالى كما مر استلزم ثبوته ثبوتها كذا فى الانتقاد وفيه أن ظاهر سوق الكلام انما هو فى ارادة الله عز وجل وهى صفة لا تقبل التجزى وأنه بعد أن حكم بسبق الارادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوته ثبوتها مع أن ثبوت الارادة بنص من الشارع تبارك وتعالى الا أن يراد الاستدلال عقلا وفيه ما فيه ثم قال فى الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه لا فرق بينهما كما قال فى الصحائف ان الاختيار قريب من معنى الارادة هذا وأنت خبير بأن هذا لا يوجب عدم الفرق ثم أقول الارادة المشيئة كما فى الطحاوى وغيره وذكر المصنف أنها مشتقة من الرود وهو الطلب ولذا يقال فى المثل لا يكذب الرائد أهله أى طالب الكلا أو الميل ومنه قولهم جارية رود اء أى تمايل فى مشيها للين أطرافها ورطوبة أعضائها وجاز أن يكون الاصل فيه الميل واستعمل فى الطلب لان الطالب يميل الى مطلوبه وأن يكون بالعكس لان الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على ارادة الله تعالى كذا فى النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا بأن المشيئة والارادة واحدة عندنا من خط ابراهيم الوحدى رحمه الله الا أن الطاعة بمشيئته وارادته ورضاه ومحبته فى السديد

أنهما بمعنى كالارادة والمشيئة وقيل الرضا ترك الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم فهي تنفك عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة وأمره ورضاه وقضاؤه وقدره قال المصنف رحمه الله القضاء الخلق والقدر جعل كل شئ على ما هو عليه من خير أو شر حسن أو قبيح حكمة أو سفه وبيان ما يقع عليه كل شئ من زمان أو مكان وثواب أو عقاب وهو تأويل الحكمة فهي أن يجعل كل شئ على ما هو أهله ويقدر كل شئ على ما هو الاولى به ولذا قلنا ان خلق الكفر ليس بسفه قال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر هذا وفي المسايرة بعد أن ذكر ان المراد بالقضاء والقدر اما الخلق واما الحكم وهو اما أن يرجع الى صفة الكلام أو العلم والاوجه رجوعه الى العلم كما أشار اليه التسترى رحمه الله

فسر قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر تا في الجلية
واظهاره من بعد ذا مطابقا * لادراكه بالقدرة الازلية

من خط المرحوم المرقوم ولقد أهلكنا القرون من قبلكم يا أهل مكة لما ظلموا حين ظلموا بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغي وجاءتهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو باضمار أو عطف على ظلموا وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله لهم وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم واللام لتأكيد النفي من البيضاوي رحمه الله في سورة يونس عليه السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم الخ قيل عليه ان علمه تعالى ليس علة لعدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقال بعض فضلاء عصرنا كون العلم علة لكفرهم وعدم ايمانهم باطل لا يشتبه على مؤمن فضلا عن عالم فاضل لان كون علم العالم الديان علة للكفر والعصيان مقالة أهل الزيغ والطغيان وحاشى مثل المصنف رحمه الله أن يقع فيه لكن ظاهر عطف قوله وعلمه الخ على قوله لفساد استعدادهم يوهم ذلك فيجب أن يؤول كلامه ويصرف عن ظاهره بأن يجعل المراد موتهم على الكفر المعلوم له تعالى أو يجعل العلم علة للحكم بأنهم يموتون على الكفر ويكون حاصل المعنى ولقد أهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت أنهم لا يؤمنون وأهلكناهم فتكون العلة هي المعلوم أعني عدم ايمانهم فيما سيأتي ولكن انما علم ذلك لكون علم الله تعالى محيطا بالمستقبل فتوسط العلم لاثبات المعلوم لا لافادة علية العلم فافهم وقال آخر من فضلاء العصر أيضا أقول معنى كون العلم تابعا للمعلوم أن علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هي باعتبار أنه علم بهذه الماهية وأما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابع لعلمه الازلي التابع لماهيته بمعنى أنه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم

على

على الكفر وعدم ايمانهم متبوع بعلمه الازلى ووقوعه تابع له نخذ هذا التحقيق من مواضع شتى وهذا مالاشبهة فيه وهو مذهب أهل السنة رحمهم الله تعالى وقد صرح به النحرير فى أول سورة الانعام حيث قال علم الله بأنهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة وأما عند أهل السنة فقد صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لاسبيل اليه وبهذا يندفع ما قال الامام الرازى ان هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذى حملهم على الامتناع عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا اعلمت ما فى هذا المقام من الخبط من حاشية مولانا الشهاب الخفاجى عليه الرحمة ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا كما اقترحوه فقالوا لولا أنزل علينا الملائكة وقالوا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا وقبلا جمع قبيل بمعنى كفيل أى كفلاء بما بشروا به وأنذروا أو جمع قبيل الذى هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع وابن عامر وهو على الوجوه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا ليؤمنوا لما سبق عليهم القضاء بالكفر الا أن يشاء الله استثناء من أعم الاحوال أى لا يؤمنون فى حال من الاحوال الا حال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من البيضاوى فى سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتخفيفها قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازلى ولا يخفى فساده لبطلان استعدادهم وتبدل فطرتهم القابلة بسوء اختيارهم وتبعه من قال فى تفسيره أى ما صح واستقام لهم الايمان لتماديهم فى العصيان وتردهم فى الطغيان وأما سبق القضاء عليهم بالكفر فن الاحكام المترتبة على ذلك حسبما ينبئ قوله تعالى ونذرهم فى طغيانهم يعمهون وليس بشئ لان ما ذكره على مذهب الاشعرى القائل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حققه أهل الاصول ولا خفاء فى كون القضاء الازلى سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فسبب للقضاء الازلى والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا فى عدم وقوع الايمان لكنه لا قطع فيه لجواز أن يحسن الاختيار بصرفه الى الايمان بدل صرفه الى الكفر فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره فى الازل فبعد القضاء به يكون الواقع منه الكفر حتما كما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها شهاب الدين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها بقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا أبصرنا الخ أى ونقول لو شئنا أى لو تعلقت مشيئتنا تعلقا فعليا بأن نعطى كل نفس من النفوس البرة والفاجرة ما تهتدى به الى الايمان والعمل الصالح أعطيناها فى الدنيا التى هى دار الكسب وما أخرناه الى دار الجزاء ولكن حق القول منى أى سبقت كلمتى حيث قلت لابليس عند قوله لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين

فالحق والحق أقول لأملأنّ جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين وهو المعنيّ بقوله تعالى لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس فبموجب ذلك لم نشأ اعطاء الهدى على العموم بل منعناه من أتباع ابليس الذين أنتم من جملتهم حيث صرفتم اختياركم الى الغيّ باغوائه ومشيئتنا لافعال العباد منوطة باختيارهم اياها فلما لم تختاروا الهدى واخترتم الضلالة لم نشأ اعطاءه لكم وانما أعطيناه الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سيأتي من قوله تعالى انما يؤمن بآياتنا الخ فيكون مناط عدم مشيئة اعطاء الهدى في الحقيقة سوء اختيارهم لا تحقق القول وانما قيدنا المشيئة بما مرّ من التعلق الفعليّ بأفعال العباد عند حدوثها لان المشيئة الازلية من حيث تعلقها بما سيكون من أفعالهم اجمالا متقدمة على تحقق كلمة العذاب فلا يكون عدمها منوطا بتحققها وانما أناطه تعالى أزلا بصرف اختيارهم فيما سيأتي الى الغي وايثارهم الغي على الهدى فلو أريدت هي من تلك الحيثية لاستدرك بعدمها ونيط ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم فمن توهم أنّ المعنى ولو شئنا لاعطينا كل نفس من عندنا من اللطف الذى لو كان منهم اختياره لاهتدوا ولكن لم نعطهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وايثاره فقد اشتبه عليه الشؤن من تفسير أبى السعود عليه الرحمة في سورة الم السجدة ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ما تهتدى به الى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق له ولكن حق القول منى ثبت قضائى وسبق وعيدى وهو لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحكم بأنهم من أهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب سببا عن نسيانهم العاقبة وعدم تفكرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا فانه من الوسايط والاسباب المقتضية له انا نسيناكم تركناكم من الرحمة أو فى العذاب ترك المنسىء من البيضاوى قوله فانه من الوسايط والاسباب المقتضية له أى لذوق العذاب يعنى من الاسباب المفضية اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقى هو سبق الحكم الازلى وبه يندفع الجبر بمقارنة القدرة لفعل العبد على رأى الاشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدى عليه الرحمة (التكليف) الزام فعل فيه كلفة للفاعل بحيث لو أتى به العبد يثاب على ذلك ولو امتنع يعاقب عليه وذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلة وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك بمجرد العادة على ما قرّر فى مسئلة الاستطاعة فحكم التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما زعمت المعتزلة أو الابتلاء به كما هو مذاهب واياما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك فانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فلا يكون مقدورا فى الامتناع عنه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف فلا يصح

التكليف بما لا يطاق كذا في الكفاية والتكليف بما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق غير جائز فضلا عن الوقوع عند الجمهور وبما يمتنع الفعل لتعلق الارادة والعلم بعدم وقوعه جائز بل واقع اجماعا والذي وقع النزاع في جوازه هو التكليف بما لا يتعلق به القدرة الكاسبة كالصعود الى السماء والجمع بين الضدين لاستحالته عقلا وعادة والاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل واعلم أن أكثر المحققين على أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو مما لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واحتج المجوزون بأنه تعالى كلف أبا لهب بالايمان مع أن الايمان منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه أصلا وما علم الله وقوعه يمتنع خلافه وقد تحير الاصوليون في جوابه ووضعوا له قاعدة لدفع هذه الشبهة وهي أن هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز أن يكلف به وانما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء في كونه عبثا كالممتنع لذاته لانهما في عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء بل جوابه أن الله تعالى يعلم أنه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختيارا وقدرة والايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل على الله تعالى عن ذلك نعم لكن لا نسلم كون التكليف بالممتنع لغيره عبثا لانه لما كان في ذاته ممكنا دخل تحت الوسع والاختيار نظرا الى الذات والامتناع بالغير لا بعدم الاختيار والقدرة فيصح التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار أصلا هكذا ذكره السلف من كلمات أبي البقاء قال الامام الرازي في كتابه المسمى بالاربعين في مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بأن أبا لهب لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان كان هذا أمرا بالجمع بين الضدين وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو كان جملة من العقلاء اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا أن يلزموا مذهب هشام بن الحكم وهو أنه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولا بالعدم الا أن أكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول انتهى وقال رحمه الله في هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في أصول الفقه فان قيل هب أن هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون انتهى كلامه رحمه الله اعلم أنهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته فقيل يمتنع التكليف به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به وجوزه بعض الاشاعرة ثم اختلف المجوزون في وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد

والامام الرازى فى المطالب العالية وذكره الآمدى وغيره على أنه واقع واستشهدوا
على ذلك بأن أبا لهب كلف بأن يصدق بأنه لا يصدق وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين
محال لذاته وأما القسم الثانى وهو المحال العادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع
التكليف به وأما جوازه فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة وأما القسم
الثالث وهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء أو الاخبار أو الارادة فأجمعوا
على جواز التكليف به ووقوعه كايمان أبى لهب فانه تعالى علم أزلا بأنه لا يؤمن وقضى
بذلك وأخبر به وأراده واختلفوا فى كونه تكليفا بما لا يطاق وفى كونه فى الاخبار ممتنعا
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه فى القسم الاول والصحيح أنه ممتنع لغيره
وتفصيل أدلة هذه الاقوال مقرر فى محله اذا عرفت هذا فاعلم ان الذين قالوا بجواز
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منعوا النتيجة وهى كون التكليف بالمحال
محالا ثم اختلفوا فى علة ذلك فمنهم من قال عدم الفائدة غير ضار لان أفعاله تعالى لا تعلل
ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهى تهيئ المكلف للامتثال وفيه ان هذا الجواب
انما يندفع به شبهة العلم وأخواته ولا تنفع فى شبهة القدرة اذ التهيئ حاصل بقدرته تعالى
فالاشكال بحاله وأجاب السعد فى التلويح بأن الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى
لكنه أجرى عادته أنه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس مخلوق الله تعالى لانه أمر اعتبارى
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها فى الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الوجود
٦ ويرد عليه أن المختار لا يمكن وجودها فى الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الوجود
ويرد عليه أنه من يمكنه الترك عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه الترك اذا أراد الله الفعل
وأجاب المولى شمس الدين الفنارى فى عين الاعيان بقوله المختار هو القول بالكسب
وكسب العبد عبارة عن أمر هو يقوم به و يعده محالا لان يخلق الله فيه فعلا يناسب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عدميا غير موجود ولم ينسب
الى خلقه وايجاده ولانصراف العبد به صار له مدخل فى محلية خلق الله تعالى
وقابليته ذلك الخلق فيه وثم أن القابلية أن يكون شرطا للخلق والتأثير لا جزأ منه
فلان تحصيل القابلية يتوقف على العبد ينتفى الجبر ولانه ليس للعبد جزء من الفاعلية
ينتفى القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على السعد واعلم أن هذه المسئلة لما كانت
من سر القدر كانت الآراء فى المقدمات الفكرية عن ذروة علياها قاصرة حتى ان شارح
المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالى أنه قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون
العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو أن الفعل بقدر بقدرة الله
تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب انتهى
فانه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب انتهى فاقتضى كلامه أن له حقيقة فى نفس

الامر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله فى الدنيا للشخص بتوجهه الاتم الى الله تعالى أو بالالهام أو بالحدس من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى (خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح وعدم تفاصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهى وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح فى الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة فى الجانبين فالحق أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين اذ المبادى القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة المختار (ش) يشير الى ماذكره الامام الرازى من أن حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها أبدا بسبب أن مايمكن الرجوع اليه فيها متعارض متدافع فعول الجبرية على أنه لابد لترجيح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على أن العبد لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وفق قصودهم وهما مقدمتان ارضان ومن الالزامات الخطابية أن القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذى هو منبع النقصان وأن أفعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالى عن النقصان وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا أن مذهبنا أقوى بسبب القدح فى قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى من المقاصد وشرحه ونعم ماقيل فى هذا المعنى بالفارسية وهو هذا بيت

چون ماهى ضعيف كه افتد در اب بند ٭ در اختيار خويش مرا اختيار نيست

قالت الجبرية ان العبد لافعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين الاضطرارى من أفعاله وبين مايتوهم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال جرى النهر اختيارا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط فى نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها أو تفريطه فى نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البداهة قال الاسترابادى فى رسالة خلق الاعمال وما أظن أن عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه به

بحسب اللفظ ثم هم بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن وهو الصواب والتحريك للازدواج كما فى القاموس وقال ابن الكمال فى رسالة القضاء والقدر التسكين لغة وقال أبو عبيدة انه مولد اصطلاح المتقدمين وفى تعارف المتكلمين يسمون الجبرية وفى تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية فى الزمان الاول ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط فى ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألحقوا هذا الاسم بجمع من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى كلام ابن الكمال أقول اختلفوا فى مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال القول الاول أنه مخلد فى النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة القول الثانى أنه لا يعذب أصلا وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة سموا بذلك لانهم يرجون أمر الله فى مرتكب الكبيرة على أن لا يعاقبه عليها القول الثالث الجزم بعدم تخليده فى النار ثم تفويض أمره فى العقاب الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم والمرجئة المتوسطة لقولهم بالارجاء بمعنى تأخير الامر وعدم القطع بالعذاب أو الثواب لطائع أو عاص وهذا توسط بين افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة الجازمين بعدم عقابه رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضى الله عنه من المرجئة كما صرح به فى المقاصد وقد قيل له من أين أخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا اذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد بمن خالف القدرية فى عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وان أبا حنيفة من جملة من ينسب اليه الارجاء فحينئذ نقول الذى نسب الارجاء الى أبى حنيفة واضرابه من المفوضة ان قصد الارجاء المتوسط فقد علمت أنه الحق فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارجاء المحض فلا يكون ظلما ولا عدوانا لان الغالط معذور فتأمل كذا أفاد شيخنا الفاضل ابراهيم الحلبى المصرى فى رسالته المعمولة فى القضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بها فى التكوين قال الامام الزاهد الصفار البخارى فى التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله كن وعن المكون بقوله فيكون فدل ذلك على أن التكوين غير المكون والمعنى ليكن كل ما يكون فى وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا فى وقته كان بناء على قوله ليكن وهذا لانه لا يصح خطاب المعدوم أيضا بقوله كن موجودا لان المعدوم ليس بشئ فيخاطب ولا يجوز أن يحدث لله تعالى فعل أو قول لان ذات البارى سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بأنه عز وجل قال فى الازل ليكن كل ما يكون فى وقته فيلزم قدم المفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر فى الايضاح وغيره من أنه قيل فيكون دون فكان للتصوير هو هذا كما فى قول الشاعر * فاضربها بلا دهش * فخرت دون ضربتها

قال الفاضل التفتازانى رحمه الله وكان شيخى رحمه الله يقول بالفارسية * چار چيز بايد مر تخليق را * دانستن * وتوانستن * وخواستن * وساختن * دانستن * مدلول علم است * وتوانستن * مدلول قدرت * وخواستن * مدلول ارادت * وساختن * مدلول تخليق است * وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفاضل الواحدى عليه الرحمة فى أن المخفف عن الكفار عذاب المعاصى لا عذاب الكفر ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المؤلم على الدوام هل تجزون الا بما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصى (من البيضاوى فى سورة يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصى اشارة الى أنهم يعذبون على المعاصى أيضا لانهم مكلفون بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهى لكن هل هذا العذاب عليهم دائم تبعا للكفر أو ينتهى كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثانى وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بأن المخفف عذاب المعاصى والذى لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخفاجى عليه الرحمة) ان الذين حقت عليهم ثبتت عليهم كلة ربك بأنهم يموتون على الكفر أو يخلدون فى العذاب لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه (منه أيضا فى سورة يونس) قوله بأنهم يموتون على الكفر أو يخلدون فى العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم أو اعتبره فيها فأتى بكلمة الجار واستدل علماؤنا على اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وبقوله عليه الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذى أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم قال آدم لموسى أنت الذى اصطفاك الله برسالاته وكلامه أتلومنى على أمر كتبه الله على قبل أن يخلقنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى واعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأفعالها وعند الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجود وأكمله وقدره عبارة عن خروجها الى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرونهما فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم واليه أشار صاحب الكشاف بقوله وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومراد ولهم على ذلك شبهة ترجع الكل الى أمر هو أنه لولا استقلال العبد بفعله على سبيل الاختيار وتعلق به قضاء الله وقدره لبطل التكليف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذى ورد به الشرع وارتفع المدح والذم على الفعل والترك والثواب والعقاب عليهما ولم يبق لبعثة الانبياء

فائدة وقد أجيب عن الكل فى الكتب الكلامية (من حاشية مولانا سنان الرومى عليه الرحمة) حقت عليهم كلمت ربك ثبت عليهم قول الله الذى كتبه فى اللوح وأخبر به الملائكة أنهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومراد تعالى الله عن ذلك كشاف

(النوع الثالث من مباحث هذا الباب أى باب الاسم المسائل العقلية)

فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم فى أول هذا الكتاب وبقى ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض فى ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهى أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ماهو وأن المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة والمسمى تلك الذوات فى أنفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضرورى حاصل بأن الاسم غير المسمى والخوض فى هذه المسائل على هذا يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشئ وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات الشئ عين ذات الشئ وهذا وان كان حقا الا أنه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت أن الخوض فى هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث (المسئلة الثانية) اعلم أنا استخرجنا للقول ان الاسم نفس المسمى تأويلا دقيقا لطيفا بيانه أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففى هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر (المسئلة الثالثة) فى ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم منفى معناه سلب الثبوت والالفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفى صرف وأيضا فقد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التى وضعوا لها أسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثانى أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسمى كثيرا كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول يشكل هذا بكون الشئ عالما بنفسه الرابع

ان

أنّ الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلوكان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله أحد السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الآيات دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشئ الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله و بين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على أنّ الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداى اسم فارسي وأمّا ذات الله فنزه عن كونه كذلك العاشر قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها أمرنا بأن ندعوه تعالى بأسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلومة بالضرورة واحتج من قال انّ الاسم هو المسمى بالنص والحكم أمّا النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت والحروف وأمّا الحكم فهو أنّ الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لم لا يجوز أن يقال كما يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني أنّ قولنا زينب طالق معناه انّ الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه أنّ التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته وأمّا الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة في أصل لفظ الذات ومعناه اعلم أنّ كل شئ حصل به أمر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشئ مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وأن ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات

اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا (من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذي بمعنى الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الصاحبية والمالكية ولما كان النقل لم يعتبروا أن التاء للتأنيث عوضا عن اللام المحذوفة فأجروها مجرى الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء في الوقت والموت فلا معنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى أنها غير مستقل بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز تأنيثه وتذكيره ولفظ الذات وان لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشيء والنفس اذ معنى النفس في حقه تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذا الذات فلا حاجة الى اعتبار المشاكلة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك بعد ورود الشرع به فيجوز اطلاق اسم الشيء والموجود والذات لله تعالى والمختار في ذات الله تعالى عدم انحلاله الى الماهية الكلية والتعين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو الذات المتصفة بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة مصححة لحصول الآثار من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبيل اضافة المسمى الى اسمه أي مدة صاحبة هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا يقال ذات شهر وذات سنة وذات مرة ونظائرها نصب على الظرفية صفة لزمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد يضاف الى مذكر ومؤنث وفي الكشاف الذات مقحمة تزيينا للكلام والحق أنه من اضافة العام الى الخاص وكلمة قارة على "ذات شفة أي كلمة وعليم بذات الصدور أي ببواطنها وخفاياها وأصلحوا ذات بينكم أي حقيقة وصلكم أو الحالة التي بينكم وذات اليمين وذات الشمال أي جهته وقلت ذات يده أي ما ملكت يداه الى هنا ملخصا من كليات أبي البقاء الكفوي وذات الشيء حقيقته وماهيته قال في المصباح المنير وأما قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن يكون ذلك في الكلام القديم ولا جل ذلك قال ابن برهان من النحاة قول المتكلمين ذات الله جهل لان أسماءه تعالى لا يلحقها تاء التأنيث فلا يقال علامة وان كان أعلم العالمين قال وقولهم الصفات الذاتية خطأ أيضا فان النسبة الى الذات ذووي لان النسبة ترد الاسم الى أصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الصاحبة والوصف مسلم والكلام فيما اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء عرفا مشهورا ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا عيب ذاتي بمعنى جبلي وخلقي من شرح العتبي للشيخ أحمد المنيني الشامي * ضابطة نافعة في الكف عن تأويل

المتشابهات اعلم أنّ العقلاء وان اتفقوا على أنّ الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا فى الكمال والنقص فتراهم يثبت أحدهم لله مايظنه كمالا وينفي الآخر عين ماأثبته هذا الظنه نقصا وسبب ذلك أنهم سلطوا الافكار على مالاسبيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه وتعالى خلق العقول وأعطاها قوّة الفكر وجعل لهاحدا تقف عنده من حيث ماهى مفكرة لامن حيث ماهى قابلة للوهب الالهى فاذا استعملت العقول افكارها فيما هو فى طورها وحدها ووفت النظر حقه اصابت باذن الله تعالى واذا سلطت الافكار على ماهو خارج عن طورها ووراء حدّها الذى حدّه الله لها ركبت متن عمياء وخبطت خبط عشواء فلم يثبت لها قدم ولم ترتكز على أمر تطمئن اليه فانّ معرفة الله التى وراء طورها مما لاتستقل العقول بادراكها من طريق الفكر وترتيب المقدّمات وانما تدرك بنور النبوّة أو الولاية فهو اختصاص الهى يختص به الانبياء والاولياء قال تعالى والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم قل انّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لرسلهم ان أنتم الا بشر مثلنا قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده فنبهوهم على أنّ النبوّة اختصاص الهى فله أن يختص بها من يشاء منه وان شاركه غيره فى نوعه ومما نبه على ذلك أنّ العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى وحيث انّ لله الحجة البالغة بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ماهى مفكرة غير مستقلة بادراك معرفة الحق لكنها قابلة لما يهبها الله تعالى من معرفته فانّ الله سبحانه كما أعطاها قوّة الفكر كذلك أعطاها صفة القبول لما يهبها فجاز أن تكون المعرفة التى لاتستقل بادراكها من طريق الفكر تحصل لها من طريق الوهب الالهى فتعقل حينئذ مايهبه الله تعالى لها وتدركه وهذا مما لايمنعه مانع ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق أفكارها عن معرفة الحق التى هى وراء طورها وقد أنزل الله سبحانه وتعالى فى القرآن الحكيم ما يحير العقول من حيث ماهى مفكرة وهى الآيات المتشابهات التى لايعلم تأويلها الا الله والراسخون فى العلم من طريق الوهب الالهى لامن طريق الفكر أمرنا الشارع بالايمان بها

ونهانا عن التفكر في ذات الله رحمة بنا ولطفا فان تسلط الفكر على ما هو خارج عن حدها ضرب في الحديد البارد وطمع في غير مطمع فأراحنا من التعب وتضييع الوقت في الفكر من غير فائدة حيث أمرنا بالايمان بالمتشابه فقال صلى الله عليه وسلم تعلموا القرآن والتمسوا غرائبه وغرائبه فرائضه وفرائضه حدوده وحدوده حلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه واعتبروا بأمثاله أخرجه الديلمي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال عليه السلام كان الكتاب الاول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة على سبعة أحرف زجرا وأمرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وأمثالا فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما أمرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بأمثاله واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والحاكم وصححه وأبو نصر السجزي في الابانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة والسلام علم القرآن على ثلاثة أجزاء حلال فاتبعه وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل عليك فكله الى عالمه أخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وايضاح ذلك أن العاقل المنصف اذا نظر في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير مثلا فحيث انه يهتدي من طريق فكره الى أن الحق واجب الوجود لذاته وأنه لا شريك له في وجوب وجوده يدرك معنى ليس كمثله شيء على الوجه اللائق لطوره ثم اذا أتى الى قوله وهو السميع البصير رأى أنه ان أبقاه على ظاهره الذي يفهمه منه أهل اللسان لم يهتد الى الجمع بينه وبين قوله ليس كمثله شيء والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل يصدق بعضه بعضا فقد أخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون في القرآن وهو مغضب فقال بهذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضرب الكتاب بعضه ببعض فان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل أن يصدق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به وان سلك فيه مسلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤولها للصحابة ولا أمرهم بالتأويل وانما أمرهم بالايمان بالمتشابه فلو كان ثمة تأويل لم يهتد اليه أهل اللسان لبينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم فانه مأمور بالتبليغ وأن يبين للناس ما نزل اليهم أو ثمة تأويل يعرفه أهل اللسان لكان أحق الناس بذلك وأعلمهم به الصحابة فان القرآن بلغتهم نزل ولم ينقل الينا عن أحد منهم تأويل شيء من المتشابهات وانما نقل عنهم الايمان بها من غير تفتيش حتى ان عمر رضي الله عنه ضرب صبيغا التميمي الذي كان يسأل عن متشابهات القرآن حتى شجه وجعل الدم يسيل على وجهه ولا شك أن أقوم الطرق وأنجاها ما سلك عليه النبي

صلى

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال ستفترق
أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة قالوا من هي يارسول الله قال
الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر رأى أنه ان سلك
في المتشابهات مسلك التأويل فقد انحرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى
الله عليه وسلم وأصحابه وان أبقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجه الجمع بينها وبين ليس
كمثله شيء من طريق فكره فيقع في التحير ان كان حاذقا منصفا فلا يسعه الا الايمان
والسلوك على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ان كان ناصحا
نفسه فانه به يسلم من ورطتي التشبيه والتأويل بمجرد الفكر والنظر فيما هو وراء طور
العقل وفوق حده فانا لا نشك أن الله تعالى قد أمرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم
ووعدنا عليه الاهتداء ووعده حق فقال تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي
يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي
يترتب عليه الاهتداء الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فنمشي حيث مشى بنا ونقف
حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا انظروا ونسلم فيما قال لنا سلموا ونعقل فيما قال لنا
اعقلوا ونؤمن فيما قال لنا آمنوا فنفصل فيما فصل ولا نتعدى الى غير ماذكر ولا نتفكر
في آية قد أمرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكر فيها فانه ما أمرنا
بالايمان بآية الا وقد علم أن التفكر فيها لا يرجع صاحبه بطائل وان السلامة في الايمان
فان ما وراء طور العقل لا يدرك الا بنور النبوة أو الولاية وفي ذلك النور ينكشف وجه
الجمع بين ليس كمثله شيء وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حوله شائبة منافاة
أصلا وذلك الجمع الذي يدرك بهذا النور غير الجمع الذي يحصله العقل بالتأويل من
طريق الفكر وغير التشبيه الذي وقع فيه أهل التشبيه فان ادراك الراسخين في العلم
لمعاني المتشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري
من صرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
التشبيه الذي يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابهات محيرة للعقول من طريق
افكارها فليسلك العاقل مسلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف
الصالح وليمتثل أمر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل
من عند ربنا فلقد نصح الامة أبلغ نصح فجزاه الله عنا خير ما جزى به نبيا عن قومه
ورسولا عن أمته وصلى الله عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى
الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردي صاحب الرسائل المشهورة
في التصوف (ما يتعلق بكيفية نزول القرآن العظيم وكيفية ألفاظه وكيفية نزول
سائر الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن
مسعود الكازروني السبتي في أول كتابه المسمى بشفاء الصدور في ايضاح بيان الامور

لمعجزات الرسول حيث عد شروط الرسالة والمعجزة على ماعليه المتكلمون من أهل السنة مانصه فمن معجزاته عليه السلام القرآن المبين الذى خص الله به نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم وجعله معجزته وأنزل عليه بالروح الامين منجما على مقتضى الازمان والاوقات وهو كلام نفسى أزلى أبدى لاهو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون فى عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر وطلحة بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون فى عصره عليه السلام وكان بعض الصحابة يحفظ سورة وبعضهم آيات وأكثرهم حفظا على بن أبى طالب وعبد الله بن عباس وأبى بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى العالم العلوى اجتمعت الخلفاء وأشراف الصحابة عند أبى بكر الصديق رضى الله عنه وعنهم فتشاوروا فى الامور فقال على رضى الله عنه أول مافرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوينه وفى ذلك المجلس سئل منهم عن كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا أراد الله انزال سورة أو آية نظر بصفة العلم فى قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضرورى ثم نظر بصفة الكلام فتلقى الله لسانه عليه السلام على ألفاظ القرآن مع النظم فأنزله على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة فى كتاب الموطا لمالك بن أنس رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضى الله عنهم انتهى لان جبريل عليه السلام جعل أمينا التبليغه الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مرسل منه تعالى مأمور بتبليغه الى الثقلين كافة ليتعبدوا به الى الله تعالى وأقاموا به الحجة وقطعوا به الاعذار وهو من أجل آيات فى الارض والسموات الدالات على خالقها وأبدعها وأبهرها للعقول وأعجبها وأظهرها آية باقية لا تتغير ولم يقدر أحد أن يغيرها ولا أحد على معارضتها ممن تقدم ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بل لا يزاد فيه ولا ينقص منه بمعارضة وتغيير وقد قطع الله بعجزهم عنه قبل أن يخضوا لظهور عجزهم عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يؤتون بسورة من مثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت صلى الله عليه وسلم بمعجزة غير القرآن لكان من أعظم المعجزات الخارقة للعادات اذ هو كلام الحكيم الحميد مع أن كل آية منه بحصر المعانى و بتضمن الاخبار عن الغيوب مع بديع النظم والجزالة معجزة فى نفسها لان الناظم هو الله تعالى كما مر وسائر الكتب والصحف الالهية ليس نزولها كنزول القرآن العظيم كما ذكرت كيفية نزوله على ماهو الصحيح لان كيفية نزول التوراة على الاصح والاقوى على ماروى مقاتل وعطاء والكلبى والضحاك والحسن البصرى رحمهم الله وهم يروون عن على وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أنهم قالوا ان التوراة أنزلت يوم النحر وكيفية نزولها لما أتى موسى عليه السلام

الى الطور فجاء جبريل عليه السلام وقلع قطعة من صخرة صماء وجعلها سبع قطع فمسح عليها فجعلت مثل الالواح لونها لون الزمرذ فقال لموسى عليه السلام اكتب على هذه فقال أى شئ أكتب فقال اكتب ما ألهم الله فى قلبك وأوحى فقال موسى عليه السلام ليس عندى دواة فقال اكتب باصبعك فكتب موسى عليه السلام بالسبابة عبارة فى اللوح الاول على لغة عبرانية فى السطر الاول الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور وهو الواحد لا شريك له وفى الثانى انى أنا الرحمن الرحيم وفى الثالث أنا التواب الرحيم وفى الرابع لا تشركوا بى شيأ ولا تقولوا قول الزور ولا تعقوا الوالدين وفى الخامس لا تزنوا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيأ ولا تسرفوا ساعة من أعماركم وفى السادس ولا تسرفوا أموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف وفى السابع كلكم من صلب واحد فآمنوا برب واحد وكتابه ورسله وأنبيائه الذين أرسلوا وبعثوا من قبلى ومن بعدى يرسلون ويبعثون حتى يبعث رجل من نسل عمنا اسمعيل عليه السلام وهو رسول عربى قرشى هاشمى وسط القامة أدعج العينين أطول الناس باعا وأنورهم وجها وأقدمهم خلقا وأول الانبياء والرسل فى فطرة الارواح وآخرهم فى البعثة لا نقصان فى شريعته ودينه مولده بمكة اسمه محمد وأبوه عبد الله وهو خاتم النبيين ومرسل الى الثقلين وكتابه القرآن وهو أفضل بنى آدم وكتابه أشرف الكتب وأتمها وامته خير أمة ثم كتب صفة العبادات وأركان الدين وأحكام الشريعة الى أن أتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الالواح الستة من أنباء الخلق وأخبار القرون الماضية والالفاظ المذكورة فيها ألفاظ موسى عليه السلام ضمنت المعانى التى ألهمها الله تعالى فى قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه السلام بالالهام كلمات يسيرة سمعها تلاميذه منه عليه السلام وكتبوها ثم ضموا اليها أخبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من أحواله من لدن مولده الى آخر أمره مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومغازيه والزبور ألفاظ منسوبة الى داود عليه السلام من التحاميد والتسابيح وغيرها وهو أيضا كلام الله تعالى كتب داود عليه السلام عبارة عما ألهمه الله تعالى فى قلبه من المعانى فألفاظ التوراة والانجيل والزبور ألفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك غيرت اليهود التوراة وحرفت ورفعوا منها أسماء الانبياء عليهم السلام وأوصاف الذين بعثوا بعد موسى عليهم السلام وأنكروا كلهم الا داود وزكريا وغيرت النصارى الانجيل وحرفت ورفعوا منه ما يخالف طبائعهم الفاسدة وأنكروا بشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا وأوصافه واسمه صلى الله عليه وسلم وأما القرآن العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد أن يغيره ويبدله لان ألفاظه التى تكسو المعانى المذكورة ليست بألفاظ محمد عليه السلام لانه تعالى فتق لسان جبريل عليه السلام على ألفاظ القرآن منظوما منضما فانزله

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأه جبريل عليه السلام بالمشافهة فلما قرأ فهم عليه السلام معانيه على مراده تعالى بالالهام والوحى على قلبه عليه السلام فاذا كان نزول القرآن هكذا لا يمكن تغييره لان الناظم الحقيق هو الله تعالى حين فتق لسان جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التى تركب والمعانى وهى كلامه النفسى غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كنزول القرآن وانما نزولها كما ذكرناه ولذا غيروها كما ذكرناه هذا خلاصة ماذكره رحمه الله من عدة أنواع البلاغات والاخبار عن المغيبات وأقسام الخواص من المعجزات التى يتضمنها القرآن العظيم وانما لخصنا منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لان الخوارق فى الغالب مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى وتأتى به المعجزة شاهدة وهذا ظاهر والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز فدلالته فى عينه ولا يفتقر الى دليل أجنبى عنه كسائر الخوارق مع الوحى فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم مامن نبى الا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وانما كان الذى أوتيته وحيا أوحى الى فانا أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة يشير الى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة فى الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحى كان المصدق لها أكثر لوضوحها فكثر المصدق المؤمن وهم التابع والامة والله تعالى أعلم ويدلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الالهية انما تلقاه نبينا عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونها فى حال الوحى معانى ويعبرون عنها بعد رجوعهم الى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها اعجاز فاختص الاعجاز بالقرآن وتلقيهم لكتبهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام المعانى التى يسندها الى الله تعالى كما يقع فى كثير من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه ويشهد لتلقيه القرآن متلوا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه وسبب نزولها ما كان يقع من بداره الى تدارس الآية خشية من النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلو المنزل فتكفل الله له بحفظه بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون هذا هو معنى الحفظ الذى اختص به القرآن لا ما يذهب اليه العامة فانه بمعزل عن المراد وكثير من الآى يشهد لك بأنه نزل قرآنا متلوا معجزا بسورة منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المعجزات أعظم منه ومن ايلاف العرب على دعوته لو أنفقت ما فى الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم فاعلم هذا وتذكره تجده صحيحا كما قررت لك وتأمل ما يشهد لك به من ارتفاع رتبته على الانبياء وعلو مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون فى آخر بحث النبوة فى أنه

لا يكفر أحد من أهل القبلة قال القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الشيرازي الايجي في المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة قال السيد الشريف المستغني كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع بلقبه الشريف زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي قدس الله روحه ونور ضريحه في شرحه فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد الفرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الى انكار نبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى ذمه واستخفافه أو الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة تجويزهم الكذب على الرسول بعذر أو بغير عذر انتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات المناقضة وعليه ينبغي أن يحمل قول الاشعري والاسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد الوهية غير الله يجعل الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الاسلام حقيقة وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا نكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شرك أو انكار ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به ضرورة أو انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في الشرح التي أجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف قال في المواقف وأما ما عداه أي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالقائل به مبتدع غير كافر وقال في عقيدته الصغرى المسماة عيون الجواهر بعد عد المذكورات في المواقف وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى قال الجلال

الدوانى فى شرحها أى القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصرحون بالجسمية المثبتون لوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى وذكره العلامة الشريف فى أول شرح المواقف انتهى وقال الدوانى قبل هذا ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزليس كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفى خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة انتهى أقول قد مر فى مبحث الرؤية ما فيه كفاية لتحقيق هذا المقام لمن آمن وانصف فان التحقيق عقلا ونقلا وكشفا هو أن الحق منزه عن الصورة مع جواز تجليه فى أى صورة شاء فكل ما ورد فى ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات التى لا تنافى عظمة الحق سبحانه وكماله وقدسه لان الصورة من لوازم ذاته تعالى وهذا مثار الشبهة ومزلة الاقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه بليس كمثله شئ مع الايمان بالتجلى فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق لكمال الايمان ومن وقع فى أحد الطرفين فهو على نصف الامر بشرطه والله أعلم هذا ومن المقرر فى الفقه ان من نفى الصانع أو اعتقد حدوثه أو قدم العالم أو نفى ما هو ثابت للقديم اجماعا كاصل العلم مطلقا أو بالجزئيات أو أثبت له ما هو منفى عنه اجماعا كاللون أو الاتصال بالعالم والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمى فى التحفة فدعوى الجسمية أو الجهة ان زعم واحدا من هذه كفر والا فلا لان الاصح ان لازم المذهب ليس بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدى وظاهر كلامهم هنا الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم من الدين بالضرورة والوجه انه لا بد من التقييد به أيضا ومن ثمة قيل أخذا من حديث الجارية يغتفر نحو التجسيم والجهة فى حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه والكمال المطلق الى هنا كلامه أقول ولا يخفى أن اعتقاد الكمال مشترك بين العوام والخواص من المجسمة كفيرهم فانهم يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما هو كمال أو نقص مفصلا والله أعلم أو نفى الرسل أو كذب رسولا أو حلل محرما بالاجماع وعلم تحريمه من الدين بالضرورة ولم يجز أن يخفى عليه أو عكسه أو نفى وجوب مجمع عليه كذلك أو عكس كفر أما ما لا يعرفه الا الخواص وما المنكر أو مثبته تأويل غير قطعى البطلان أو بعد عن العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بجحده لانه ليس فيه تكذيب قال الشيخ ابن حجر المكى فى التحفة تنبيه من أفراده قولنا أولمثبته الخ ايمان فرعون الذى زعمه قوم فانه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين باسلام فرعون لانا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه وان وردت به أحاديث وتبادر من آيات أولها المخالفون بما لا ينفع غير ضرورى وان فرض أنه مجمع عليه منا الى هذا

كلامه والفعل المكفر ما تعمده استهزاء صريحا بالدين أو جحودا له كالقاء مصحف بقاذورة أو سجود لصنم أو شمس أو مخلوق آخر قال الشيخ ابن حجر في التحفة وزعم الجويني ان الفعل بمجرده لا يكون كفرا رده ولده نعم ان دلت قرينة قوية على عدم دلالة الفعل على الاستخفاف كأن كان الالقاء لخشية أخذ كافر والسجود من أسير في دار الحرب بحضرتهم فلا كفر ثم قال تنبيه وقع في متن المواقف وتبعه السيد في شرحه ما حاصله أن نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كفر اجماعا ثم وجه كونه كفرا بأنه يدل على عدم التصديق ظاهرا ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى حكم الكفر عليه في الظاهر ثم قال ما حاصله أيضا انه لا يلزم على تفسير الكفر بأنه عدم تصديق الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكفير من لبس الغيار مختارا الا انه لم يصدق في الكل وذلك لانا جعلنا الشئ الظني الصادر عنه باختياره علامة على الكفر أي بناء ههنا على أن ذلك اللبس ردة فحكمنا عليه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شده لا لاعتقاد حقية الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس انتهى وهو مبني على ما اعتمده أولا ان الايمان التصديق فقط ثم حكيا عن طائفة أنه التصديق مع الكلمتين فعلى الاول اتضح ماذكراه أنه لا يكفر بنحو السجود للشمس بما مر عن الشارح ان نحو عدم السجود لغير الله ليس داخلا في حقيقة الايمان والحاصل أن الايمان على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حيثيتان النجاة في الآخرة وشرطها التصديق فقط واجراء أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود لغير الله ورمي المصحف بقاذورة وغير ذلك من الصور التي حكم الفقهاء بأنها كفر فالنطق غير داخل في حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية ومن جعله شطرا لم يرد أنه ركن حقيقي والا لم يسقط عند العجز والاكراه بل انه دال على الحقيقة التي هي التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل على أنه ليس شرطا ولا شطرا الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم أن لا يعتبر النطق في الايمان وهو خلاف الاجماع على أنه معتبر وانما الخلاف في أنه شرط أو شطر وأجيب بان الغزالي منع الاجماع وحكم بكونه مؤمنا وان الامتناع عن النطق كالمعاصي التي تجامع الايمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينظر والاخذ النووي بقضية الاجماع أن من ترك النطق اختيارا مخلد أبدا في النار سواء قلنا انه شطر وهو واضح أو شرط لان بانتفائه تنتفي الماهية لكن أشار بعضهم الى أن هذا مذهب الفقهاء والاول مذهب المتكلمين ويؤيده قول حافظ الدين النسفي كون النطق شرطا لاجراء

الاحكام لا لصحة الايمان بين العبد وربه وهذا أصح الروايتين عند الاشعرى وعليه الماتريدى انتهى ولا يشكل عليه أنه شرط أو شطر لما مرّ فى معناهما اللائق بمذهب المتكلمين لا الفقهاء فتأمّل ذلك فانه مهم لا أهمّ منه انتهى وقال فى الفتح المبين فى شرح الاربعين فى شرح حديث جبرائيل وأمّا ما وقع فى شرح مسلم للمصنف يعنى النووى من نقله اتفاق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أنّ من آمن بقلبه ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا فى النار فمعترض بأنه لا اجماع على ذلك وبان لكل من الائمة الاربعة قولا انه مؤمن عاص بترك التلفظ بل الذى عليه جمهور الاشاعرة وبعض محققى الحنفية كما قال المحقق الكمال بن الهمام وغيره انّ الاقرار باللسان انما هو شرط لاجراء أحكام الدنيا فحسب انتهى ومنه يظهر أنّ الاعتذار عن النووىّ بما نقله عن بعضهم فى التحفة بأنّ هذا مذهب الفقهاء لا يتمّ فانه اذا كان لكل من الاربعة قول بأنّ تارك التلفظ مع تحقق التصديق القلبى عنده مؤمن عاص فأين اجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد العينىّ الحنفىّ رحمه الله فى شرح البخارى انّ الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان أم شرط له فى حق اجراء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى انّ من صدّق الرسول صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقرّ بلسانه وقال حافظ الدين النسفىّ وهو المروىّ عن أبى حنيفة رحمه الله واليه ذهب الاشعرىّ فى أصح الروايتين وهو قول أبى منصور الماتريدى وقال بعضهم هو ركن لكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الاكراه والعجز قال فخر الاسلام انّ كونه ركنا زائدا مذهب الفقهاء وكونه شرطا لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بأنّ كون الاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام هو المروىّ عن أبى حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك لم يتحقق الاجماع الذى ادّعاه النووى من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتذار المذكور على أنّ معنى كونه ركنا ان كان كما ذكره فى التحفة وربما يؤيده قول من قال انه ركن زائد كان النزاع لفظيا وحينئذ لا يبقى لقول النووىّ مستند يعتمد عليه فضلا عن الاجماع والله أعلم ثم نقول قال فى شرح المقاصد ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصرّ على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهى وقال المحقق ابن الهمام فى المسايرة واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أنه يلزم المصدّق أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فان طولب ولم يقرّ فهو أى كفه عن الاقرار كفر عناد انتهى والحاصل انّ التصديق القلبى لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع للعلم بصدق دعوى النبىّ صلى الله عليه وسلم وكل من قام به الاذعان اذا طولب بكلمة التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا اذعان عنده سواء كان عالما بصدق النبي أولا واذا انتفى الاذعان انتفى التصديق لانه تابع للاذعان الى هنا من قصد السبيل المقصد الخامس فى أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فان الشيخ أبا الحسن قال فى أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن أبى حنيفة أنه قال لم نكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبى الحسن تحاملوا فكفروا الاصحاب فى أمور سبانك تنصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم فى أمور أخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة ان المسائل التى اختلف فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز ولا فى جهة ونحوها ككونه مرئيا أولا لم يبحث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم أن صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل فان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام اذ لو توقف عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم أصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك أى كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بأنه عالم بالعلم أو بالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على أفعال العباد كلها وأنه موجد لها باسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها علما لم فساده بالضرورة وأما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها أى بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء

وحر الشمس الى جميع تلك الحيثيات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت ان أصول الاسلام جلية وأن أدلتها المجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ولنفصح عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الاول كفرت المعتزلة فى أمور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها فنكره أى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلى عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والالزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا أيضا فيها الثانى من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى وأتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكا لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله فى أن يرزقهم الايمان ويجنبهم من الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا بالغيره وهو قولهم بتناهى مقدورات الله وعجزه من دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة وأيضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا أن خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيد علما أو المراد بالمخلوق هو

الختلاق أى المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه أى افتراه وهو كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الائمة على أن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيأ ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شئ أى ثابت متقرر فى الازل فانه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل أبى هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافى الاحوال يلزمهم القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ماذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين أنه فى الآية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها أى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياس على حاجة أفعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به يسد باب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه جمة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى عليه السلام وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبنا عنه بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر مامر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر النصارى بالقول بقدماء ثلاثة فكيف السبعة أو الثمانية قلنا قد مر جوابه فى بحث القدم وأشير اليه فى مباحث الصفات الرابع

قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت وما نتكلم به حروف واصوات أخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضا ولا مفر لكم الا أن تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا أيضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه الاول أن تجسيمه جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثانى انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو المعتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح فى أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام حيث أثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة أى لا ثناء فى القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها أو نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثانى الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء أى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به أى بالكفر أحدهما قلنا آحاد وقد اجتمعت الامة على أن انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى أو نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله فى بعض اشخاص

الناس أو الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو الى ذمه واستخفافه أو الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الاشاعرة بأن القول بالقدماء المتعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات أي أوصافا ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها أقنوم قال الجوهري وأحسبها رومية هي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما اذا ضم اليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم أي النصارى انما كفروا لانهم أثبتوها أي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وأيضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن أثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا من شرح المواقف قال الشيخ الاكمل في شرح المقصد اتفق لي سنة أربعين وسبعمائة اجتماع بحكيم مسيحي فسألني عن الدليل على كون نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء فذكرت من النقل ما يدل على ذلك فطلب مني دليلا عقليا فلم يحضرني في ذلك الوقت شيء فقال النبوة حكمة والحكمة اما عملية أو علمية أو جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على تكاليف شاقة وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت علمية لاشتمالها على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما فالآتي بعده ان كانت حكمته عملية فموسوي وان كانت علمية فهو عيسوي وان كانت جامعة بينهما فهو محمدي فقد اختتمت عليه النبوة بالضرورة انتهى والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يجيء نبي يقرر شريعة من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام والمراد هو هذا من خط الشيخ ابراهيم الوحدي وأما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لان النبي عليه السلام قال شريعتي نسخت كل شريعة والتمسك بالمنسوخ لا يجوز ولان النبي عليه السلام كان ينتظر الوحي في الوقائع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعمل به ولهذا لما رأى عمر رضي الله عنه ينظر في التوراة احمرت وجنتاه غضبا وقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان ابن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي من

حدائق الحقائق لابن المرحل الشافعي في معنى القوة لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى بالقدرة وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لا ينفعل به سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشئ مطلقا سواء كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب) أما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون وأما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك أن النفوس البشرية سواء جعلت أزلية كما هو رأى افلاطون أولا كما هو رأى ارسطو فهي أبدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال أو متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل أحوالها في السعادة والشقاوة واختلاف أحوالها في اللذات والآلام والتدرج عما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة أصلا وتفصيل ذلك أن فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة أو غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والعملية فتصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه أصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور أيضا لكن عذابه دائم وأما الثلاثة الباقية أعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها أو لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكم

والكيف بحسب الاختلاف وهذا اذا عرفت النفس أن لها كمالا فاتها الاكتساب بما مايضاد الكمال أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال أو اتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى أنها لا تجوز أن تكون معطلة عن الادراك فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما أن تصير مبادية صورا لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما أن لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من أنها تتعلق بأجرام سماوية لا على أن تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على أن تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير أن يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بأن ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في أمر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (من شرح المقاصد من الفصل الثاني من المقصد السادس في السمعيات) قال الفاضل النحرير في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعدما أورد أدلة المنكرين لاعادة المعدوم وأجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بأنا نعني بالاعادة أن يوجد ذلك الشئ الذي هو بجميع عوارضه وأجزائه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشئ كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهيأتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذاك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس الاول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى في اعادة المعدوم اختلف العقلاء في أن الشئ اذا عدم وفني هل يمكن اعادته بعينه مرة أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حسين البصري ومحمود الخوارزمي وأما جلة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على أن اعادة المعدوم ممكنة الا أنهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شئ فالشئ اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي

العدم والوجود لا جرم قالوا اعادة المعدوم جائزة وأمّا أصحابنا فانهم يقولون الشئ اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء الا أصحابنا والذى يدل على صحة هذا القول أن الشئ اذا صار معدوما فانه بعد العدم بقى جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم وانما قلنا انه بعد عدمه بقى جائز الوجود لانه قبل عدمه كان جائز الوجود لذاته وهذا الجواز امّا أن يكون من لوازم حقيقته وامّا أن يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب أن لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضى حصول هذا الجواز حالتى الوجود والعدم فثبت بهذا أنّ الجواز حاصل أبدا وأمّا أنه تعالى قادر على كل الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم (من الاربعين للامام الرازى رحمه الله) واعلم انا قد ذكرنا أن مطالب مسئلة المعاد أربعة أولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثانى كيفية عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل العقلى جوازه وأمّا الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى فى صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض وأما الجبال فقد ذكر أحوالها فى آيات احداها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة وثانيتها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثتها وتكون الجبال كالعهن المنفوش ورابعتها وسيرت الجبال فكانت سرابا وأما البحار فقال فى صفتها والبحر المسجور واذا البحار فجرت وأما السموات فذكر صفاتها فى آيات احداها يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيتها اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت وثالثتها وفتحت السماء فكانت أبوابا ورابعتها قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى فى صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ أين المفر وأما المطلوب الرابع فهو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه واعلم أنّ المعتمد فى هذه المسئلة هو أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين وأمّا تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط أنه قال سبب قيام القيامة أنّ الارض موضوعة على الماء والماء

على الهواء والهواء على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض يزداد يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البحار وتصاعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا في السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب وينصب الكل ويكون لها لهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب أهل النار وفي هذه المسئلة سوى ماذكرناه مذاهب عجيبة ولنكتف بهذا القدر (من الاربعين في آخر مسئلة المعاد) جمهور حكماء منكرين أمر حشر جسماني راد در اثبات أمر معاد اثبات معاد روحاني كرده اند وروحاني نزد ايشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود واتصال او بعالم عقلي كه عالم مجرد اتند وسعادت وشقاوت نفس است در انجا بفضائل ورذائل نفسانيه بعضي در تأويل كلام ايشان گفته اند پوشيده نماند كه نفي اين بعض از حكماء حشر اجساد را مبني بر نفي نبوت وتكذيب انبيا نيست كه ايشان بقياس فاسد وظن كاسد پنداراند كه حشر اجساد محالست ومعنى انبياء در حشر ارواحست واكر بعضي از عبارات انبياء عليهم السلام معطي حشر اجسادست براى تفهيم عوامست چنانچه اهل حق ببرهان صحيح ميدانند كه حق تعالى از صفات جسمانيه مبراست وتأويل آيات قرآني كه دلالت بر اتصاف او بصفات مذكوره دارد ميكنند لكن محقق دواني در مبحث معاد جسماني گفته وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى قل يحييها الذي أنشأها أول مرة الآية نزلت هذه الآية في أبي بن خلف خاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد رم بفتته بيده وقال يامحمد أترى الله يحيي هذا بعد مارم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف أنه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني * ومحققان حكما چنانچه معاد روحاني را بطريق عقل اثبات ميكنند معاد جسماني را نيز بروجهي كه انبياء صلوات الله عليهم وسلامه بيان فرموده اند ومتكلمين بران اقتدا كرده مسلم ميداراند وبوجوب تصديق آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده قائلند وبان ايمان آورده اند وشيخ رئيس أبو علي ابن سينا برقياس ايشان مطلع شده در آخر شفا ونجات كه هر يك كتابيست از تأليفات تصريح باين معنى كه تصديق حشر اجساد كرده است ميگويد يجب أن يعلم أن المعاد منه ماهو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشرع وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخراب البدن وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج

الى أن يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقت النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن * وباوجود این تصریح از شیخ رئیس امام محمد غزالی قدس سره که مقتدای علما و رئیس أهل صفا بود نفی معاد جسمانی را بشیخ نسبت فرموده و از جمله منکران معاد جسمانی شمرده است گویا سبب نسبت کردن امام قدس سره شیخ را بنفی معاد جسمانی آنست که چون معاد جسمانی منافی ابدیت عالم اجسامست در میان منافات جمع در میان قول بقدم عالم چنانچه فلاسفه میگویند و میان حشر جسمانی ممکن نیست که نفوس ناطقه برین تقدیر غیر متناهی اند پس حشر ایشان جمیعا مستدعی ابدان غیر متناهی وامکنهٔ غیر متناهیست وحال آنکه تناهی ابعاد ببرهان وباعتراف ایشان ثابت شده واو شیخ قائلست بازلیت وابدیت این عالم سماویه وعنصریه برهیأتی که هست بران پس امام قدس سره این نسبت باین کرده بعضی گفته اند ظاهر این تصریح از شیخ و با خود انکار او مر معاد جسمانی را چنانکه در کتاب معاد بر وجه مبالغه ونفی او در بسط کلام نموده بزعم خود بر نفی او دلائل اقامت کرده بنا بر جمعیت میان فلسفه وشریعت که اثبات معاد جسمانی از حیثیت حکمتنست بلکه از حیثیت شریعت که تمسك بدلائل نقلی نه از وظایف فلسفه است پس اثبات شیخ مر او را در این تصریح نه از مسائل حکمیه است بلکه مراد او جمعیت میان فلسفه وشریعت پوشیده نخواهد بود که این حشر مذکور بنا بر آنست که نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد حدوث بدن وبعد از فساد او باقی باشند چنانچه مذهب معلم اول واتباع اوست وبعضی گفته اند نفس ناطقهٔ هر بدن با او حادث شده با او نیز فاسد میشود واما افلاطون وکسانی که اتباع او یند بر قدم نفوس ذهاب کرده بتناسخ قائل شده اند ولهذا درین مبحث اختلافات بسیار از بعض حکما که اهل تناسخند واقع شده بعض از ایشان چون هرمس وفیثاغورس وسقراط وبقراط وافلاطون گفته اند نفوسی که مجرد شده از ابدان وطاهر شده از علایق جسمانیه وبعالم قدس جلاله خلاصی یافته آن نفوس کامله اند که جمیع کمالات ایشان از قوة بفعل آمده واز کمالات ممکنه بالقوة چیزی مر ایشانرا نمانده باشد اما نفوس ناقصه که از کمالات بالقوة چیزی در و مانده باشد پس ان نفوس لاجل تحصیل کمالات ممکنه در ابدان انسانیه مترددند از بدنی ببدنی منتقل میشوند تا کمالات ایشان از علوم واخلاق بغایت رسد پس در وقتی که مجرد ومطهر شده قطع تعلق از ابدان میکنند واین انتقال را نسخ گویند وبعضی گویند که تنزل بابدان حیوانیه کرده از بدن انسانی ببدن حیوانی که مناسب اوست منتقل میشود چنانکه از بدن شجاع ببدن شیر منتقل

شوُدواز بدن جبان ببدن خرکوش وابن رامسخ کویندو بعضی کفته که تنزل باجسام نباتیه میکندواین رارسخ میکویندوجمعی که تجویز نقل بجماد میداشته اندچون معادن وبسائط * آنرا فسخ میکویندوایشان کفته اندکه این تنازلات مذکوره مراتب عقوباتندودرکات جهنم که وارد شده عبارت ازانند واماامتصاعدمر کامل کشتن رادر جمیع صفات ازابدان تخلص یافته بعالم قدس پیوندند چنانچه کذشت وکاه بودکه مر بقاء حاجت ایشانرا باستکمال متعلق باجرام سماویه نیزمیشوند وپوشیده نماند که این ظنون فاسده واوهام کاسده رجم بالغیبند که مبنی بر قدم نفوس وتجرد ایشان وحال انکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه درجای خود مبین شده و بعضی کفته اند که بعض سخنان صوفیه رنك تناسخ دارد وانشان ابعد طوائف انداز ین مذهب لیکن به بروز قائلند وحضرت نور بخش میفرماید الفرق بین التناسخ والبروزان التناسخ وصول الروح اذا فارق من جسد الی جنین قابل للروح یعنی فی الشهر الرابع من سقوط النطفة وقرارها فی الرحم وکانت تلك المفارقة من جسد والوصول الی آخر معامن غیرتراخ والبروزأن یفیض روح من أرواح الکملة علی کامل کما تفیض علیه التجلیات وهو یصیر مظهره و یقول أناهو * واما منکران معاد مطلقا اناتندکه میکویند نفس مزاجیست پس در زمان موت انسان نفس هم منعدم میشود واعادهٔ معدوم نزدایشان محالست ودر شرح مواقف مذکوراست واعلم ان الاقوال الممکنة فی مسئلة المعاد لاتزید علی خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانی فقط وهو قول أکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة والثانی ثبوت المعاد الروحانی وهو قول الفلاسفة الالهیین والثالث ثبوتهما معا وهو قول أکثر المحققین کالحلیمی والغزالی والراغب وأبی زید الدبوسی ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متأخری الامامیة وکثیر من الصوفیة فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس الناطقة وهی المکلف المطیع والعاصی والمثاب والمعاقب والبدن یجری مجری الآلة والنفس باقیة بعد فساد البدن فاذا أراد الله حشر الخلائق خلق لکل واحد من الارواح بدنا متعلقا به و یتصرف فیه کما کان فی الدنیا والرابع عدم ثبوت شیٔ منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین والخامس التوقف فی هذه الاقسام وهو منقول عن جالینوس فانه قال لم یتبین لی أن النفس هل هی المزاج فیعدم عند الموت و یستحیل اعادتها أو هی جوهر باق بعد فساد البدن فیمکن المعاد انتهی الی هنا من شرح جام کیتی نما فی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة سواء جعلناها مجردة أو مادیة حادثة عندنا لکونها أثر القادر المختار وانما الکلام فی أن حدوثها قبل البدن لقوله صلی الله علیه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام أو بعده لقوله تعالی بعد ذکر اطوار البدن ثم انشأناه

خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على أن المراد بالارواح النفوس البشرية أو الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث النفس أو احداث تعلقها بالبدن كذا فى شرح المقاصد اتفق أهل الحق على أن الله تعالى يعيد الى الميت فى القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه أم لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته كمن أصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث (من شرح المقاصد) اختلف اللغويون فى اشتقاق اسم الوزارة على أقوال فقيل انها مأخوذة من الوزر الذى هو الملجأ ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر وقيل من الازر وهو الظهر لان الملك يقوى بوزيره وقيل من الوزر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقيل من الوزر الذى هو الاثم لشدة ما فى الوزارة من ارتكاب المآثم فكأن وزير الملك يتحمل أوزاره (من الكشكول) قال الشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى أبو بكر بن اسحق الكلاباذى فى كتابه الموسوم بمعانى الاخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن حمدان ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرتى ثنا أبو سليمان الجوزجانى ثنا محمد بن الحسن ثنا أبو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحرث عن أبى موسى الاشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء امتى بالطعن والطاعون قيل يا رسول الله الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال وخز اعدائكم من الجن وفى كل شهيد قال الشيخ رحمه الله ان الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه فى محابه وجعل كل أحواله خيرا له واراد به الخير فى كل ما اصابه من ضراء وسراء والم ولذة وقيض له من يواليه ارادة الخير به من ملك يستغفر له ونبى يشفع له ومؤمن يعاونه وجعل له من يعاديه ارادة الخير به من شيطان يزله وعدو يقاتله وجنى يخزه وهو عز وجل حافظ وناصر ولاعدائه مخز قاهر وقد قال عليه السلام عجبا لامر المؤمن ان امر المؤمن كله خير له وليس ذلك لاحد الا للمؤمن فان أصابته سراء فشكر كان خيرا له وان أصابته ضراء فصبر كان خيرا له وقال عليه السلام فكما يديل الله المؤمن على عدوه من شياطين الانس مرة ويديل عليه عدوه اخرى كما قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس وكله ارادة الخير به كذلك يديله على عدوه من شياطين الجن مرة ويديلهم عليه اخرى فيخزونه ويطعنونه ليفوز بالشهادة عليه والحياة الدائمة عند ربه وهو الطاعون الذى يصيبه وكما جاز أن يطعنه عدوه الظاهر له برمحه وسيفه وقتا من الاوقات وهو له مناصب أبدا يطلب غرة وينتهز فرصة فيمنع الله المؤمن من عدوه الظاهر له بالرعب الذى يطرحه

فى قلب

في قلب عدوه وبما أعطاه مما رهب به عدوه مما استطيع من قوة ومن رباط الخيل
وبانصاره المؤمنين وأوليائه المقاتلين صفا كأنهم بنيان مرصوص ارادة الخير به
ثم يسلط عدوه عليه اذا شاء ارادة الخير به فيطعنه فيقتله وربما يستولى على ديار المسلمين
وأموالهم كذلك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذى لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالمعقبات
والحفظة اذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذا شاء فيخزه فيقتله وهو الطاعون الذى
قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن
غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوخز واما ماجاء فى الحديث الآخر الذى
هو ثنا محمد بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثنا عمار ثنا سلمة قال حدثنى محمد بن اسحق عن
ابان بن ابى صالح عن شهر بن حوشب الاشعرى عن رابة رجل من قومه وكان شهد طاعون
عمواس قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيبا فى الناس فقال أيها الناس
ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة
يسأل الله أن يقسم له منه حظه قال فطعن فمات واستخلف على الناس معاذ بن جبل
فقام خطيبا بعده فقال أيها الناس ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت
الصالحين قبلكم وان معاذا يسأل الله أن يقسم لآل معاذ منه حظهم فطعن فى راحته
فلقد رأيته ينظر اليها ثم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما أحب أن لى فيك شيأ من الدنيا
فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس
ان هذا الوجع اذا وقع فانما يشتعل اشتعال النار فتجبلوا منه فى الجبال فسماه فى هذا
الحديث وجعا والوباء والوجع مرض كسائر الامراض التى تصيب الناس من تبغى
الطبائع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هناك طعن انسان ولا وخز جن فيجوز
أن يكون الطاعون على ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج
الذى هو الدم أو الصفراء اذا احترق أو غير ذلك من غير سبب يكون من الجن
ومنه ما يكون من وخز الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق
الدم وغلبة الامشاج فيحرق له الجلد وينشرح وان لم يكن هناك طعن من الانسان
ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح
مثله وقد قرئ بضم القاف وفتحه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الجراح
ويسمى الطعن والخراج قرحا كذلك سمى النبى صلى الله عليه وسلم وصاحباه
أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذى هو وخز الجن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم
ماجاء فى الحديث عن أبى قلابة عبد الله بن زيد الجرمى انه كان يقول بلغنى من قول أبى
عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم
فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لامته حتى حدثنى من لا أتهم
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له سمعه منه جاءه جبريل فقال ان فناء امتك يكون

بطعن أو طاعون قال فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فبالطاعون مرتين فعرفت أنها التي قال أبو عبيدة ومعاذ ويكون المعنى في دعوته عليه السلام أن يكون بالطاعون انه أخبران فناء امته باحد هذين الشيئين فعلم عليه السلام ان الطعن انما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار أو من أعداء الدنيا الذين هم أهل القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهله وفي طعن أهل القبلة فساد الدنيا وهلاك الفريقين وفناؤهما فالمحق منهما هالك فساد الدين وان سعد المطعون به والمبطل منهما هالك كشقاوة المقتول وان ظهر الدين به وفي المطعون فناء أهل الدين مع سلامة الدين ومن بقي من أهله ويجوز أن يكون المراد دعوة الشهادة فانه عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الكتاب المذكور وفي حديث أنس وعائشة رضي الله عنهما قيل يارسول الله هل يكون مع الشهداء يوم القيامة غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر الذي يذكر ذنوبه فتحزنه ولاشك في ان ذكر الموت على المريض أغلب ولما كثرت فوائد المرض رأى جماعة ترك الحيلة في زوالها اذ رأوا لانفسهم مزيدا فيها لا من حيث رأوا التداوي نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان الرد على من قال ان ترك التداوي أفضل بكل حال) فان قال قائل ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ليسن لغيره والا فهذا حال الضعفاء ودرجة الاقوياء توجب التوكل بترك الدواء فيقال له فينبغي أن يكون من شرط التوكل ترك الحجامة والفصد عند تبيغ الدم وان قيل ذلك شرط فليكن من شرطه ان تلدغه العقرب والحية فلا ينحيها عن نفسه اذ الدم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الظاهر فاي فرق بينهما فان قال وذلك أيضا شرط التوكل فيقال فينبغي ان لايزيل لدغ العطش بالماء ولدغ الجوع بالخبز ولدغ البرد بالجبة وهذا لا قائل به ولافرق بين هذه الدرجات فان جميع ذلك أسباب رتبها مسبب الاسباب وأجرى بها سنته ويدل على ان ذلك ليس من شرط التوكل ماروي عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون فانهم لما قصدوا الشأم وانتهوا الى الجابية بلغهم الخبر أن به موتا ذريعا ووباء عظيما فافترق الناس فرقتين فقال بعضهم لاندخل على الوباء فنلقي بايدينا الى التهلكة وقالت الطائفة الاخرى بل ندخل ونتوكل ولانهرب من قدر الله ولا نفر من الموت فنكون كمن قال الله تعالى فيهم ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فرجعوا الى عمر رضي الله عنه فسألوه عن رأيه فقال نرجع ولاندخل على الوباء فقال له المخالفون في رأيه أنفر من قدر الله فقال عمر نعم نفر من قدر الله الى قدر الله تعالى ثم ضرب لهم مثلا وقال أرأيتم ان كان لاحدكم غنم وله أرضان احداهما مخصبة والاخرى مجدبة أليس ان رعى المخصبة رعاها بقدر الله تعالى وان رعى المجدبة رعاها بقدر الله تعالى فقالوا نعم

ثم طلب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائبا فلما اصبحوا جاء عبد الرحمن فسأله عمر عن ذلك فقال عندي فيه يا امير المؤمنين شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء في ارض فلا تقدموا عليه وان وقع في ارض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه ففرح عمر بذلك رحمه الله تعالى اذ وافق رأيه ورجع الناس من الجابية فاذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات اذ كان أمثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم نهى عن الخروج من البلد الذي فيه الوباء وسبب الوباء في الطب الهواء وأظهر طرق التداوي الفرار من المضر والهواء هو المضر فلم لم يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف في ان الفرار عن المضر غير منهي عنه اذ الحجامة فرار من المضر وترك التوكل في أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولكن الذي ينقدح فيه والعلم عند الله أن الهواء لا يضر من حيث تلاقي ظاهر البدن بل من حيث دوام الاستنشاق له فانه اذا كان فيه عفونة ووصل الى الرئة والقلب وباطن الاحشاء أثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء الا بعد طول التأثير في الباطن فالخروج من البلد لا يخلص غالبا من الاثر الذي استحكم من قبل ولكنه يتوهم الخلاص فيصير هذا من جنس الموهومات كالرقى والطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضا للتوكل ولم يكن منهيا عنه ولكن صار منهيا عنه لانه انضاف اليه أمر آخر وهو أنه لو رخص للاصحاء في الخروج لما بقي في البلد الا المرضى الذين أقعدهم الطاعون وانكسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم يعجزون عن مباشرة ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سعيا في اهلاكهم تحقيقا وخلاصهم منتظر كما أن خلاص الاصحاء منتظر ولو أقاموا لم تكن الاقامة قاطعة بالموت ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعا بالخلاص وهو قاطع في اهلاك الباقين والمسلمون كالبنيان يشد بعضهم بعضا والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى الى سائر أعضائه فهذا هو الذي ينقدح عندنا في تعليل النهي وينعكس هذا فيمن لم يقدم بعد على البلد فانه لم يؤثر الهواء في باطنهم ولا بأهل البلد حاجة اليهم نعم لو لم يبق في البلد الا مطعون وافتقروا الى المتعهدين وقدم عليهم قوم فربما كان ينقدح استحباب الدخول ههنا لاجل الاعانة اذ لا ينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على رجاء دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه الفرار من الطاعون في بعض الاخبار بالفرار من الزحف لان فيه كسر القلوب بقية المسلمين وسعيا في اهلاكهم فهذه امور دقيقة فمن لا يلاحظها وينظر الى ظواهر الاخبار والآثار يتناقض عنده اكثر ما يسمعه وغلط الزهاد والعباد في مثل هذا يكثر وانما شرف العلم وفضيلته لاجل ذلك (الى هنا من احياء العلوم للامام الغزالي رحمه الله تعالى) اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر أن الطريق الى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقة أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الاول فهو طريقة
الحكماء الالهيين وهو الاستدلال بأحوال الممكنات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك
لانه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن محتاج
الى المرجح وثبت أن المحدث محتاج الى المحدث وثبت أن التسلسل والدور محالان
فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته أما الطريق
الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق عجيب أكيد قاهر فان الانسان اذا
اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله
وقع في قلبه صبر ونور روحانية قاهرة وقوة عالية وتجلي لحومة النفس أنوار عالية علوية
وأسرار الهية وهي مقامات مالم يصل الانسان اليها لايمكنه الوقوف عليها على سبيل
التفصيل وأنا انبه على مقامات لابد من الوقوف عليها ليصير ذلك التنبيه سببا
للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعتبرة في هذا الباب المقام الاول
انه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها
مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه
المعاني في كتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر
والماهية نفسا الهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها متوغلة في درجات
معرفتها ومنها ماقد حصل لها شئ من هذه الاحوال الا أنها تكون ضعيفة ومنها نفوس
كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية والنوازع الروحانية غريقة في بحر
الهيولى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في ايضاح هذه المعاني أضرب له
مثلا فأقول ان الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي يتولد
فيها المعادن ثم نقول الجبال التي يتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة
مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح ومنها ما يتولد فيه المعدنيات الشريفة
كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي
يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة أقل بكثير من الجبال التي يحصل فيها
الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاجساد
السبعة الذائبة ترى أن كل ماكان منها أخس كان معادنها أكثر وكل ما كان
أشرف كان معادنها أقل وذلك لان الاستقراء يشهد بأن معادن النحاس والحديد
والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة
أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منها ذهب
قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى وجدان المال
الكثير وبين هذين الطرفين أوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة ثم لا يزال
يزداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل يجد الانسان فيه غارا مملوأ

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال ولتكن أنوار معرفة الله ومحبته جارية مجرى الذهب الابريز وكما أن اكثر جبال الدنيا خالية عن المعادن فكذلك أرواح أكثر الخلائق خالية عن الميل الى الروحانيات ثم أن هذا القسم لو بالغ فى الرياضة الجسدانية فانه يقل انتفاعه بها كما أن الجبل الخالى عن المعدن لو أتعب الانسان نفسه فى علاجه فانه لايجد فيه شيأ البتة أما القسم الثانى وهو الارواح التى حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لايكون كذلك بل العمل القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما أن مراتب الجبال مختلفة فى القلة والكثرة اختلافا لايمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة اختلافا لايمكن ضبطه وكما أنه لايبعد أن يوجد فى النوادر جبل مشتمل على غار مملوء ذهبا ابريزا فكذلك لايمتنع أن يوجد فى الاعصار المتباعدة انسان يكون غار روحه مملوأ من أنوار جلال الله تعالى واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه ليس كل من خاض فى الرياضة وان كانت على أصعب الوجود وجب أن يصل الى شئ وأيضا فليس كل من وصل الى شئ فقد وصل الى الغاية بل الغاية فى هذا الطريق ممتنعة وكما انه لانهاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لانهاية لمراتب السعادات فى هذا الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقائما عند خيالك لئلا تغتر وتظن أن كل من سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لاننكر ان لتلك المرتاضين آثارا من بعض الوجوه فان للمواظب على العمل أثرا من بعض الوجوه الا أنه من الظاهر ليس التكحل فى العينين كالكحل وقال ارسطاطاليس من أراد الشروع فى طلب هذه المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى والمراد منه أن يبالغ الانسان فى تجريد عقله عن علائق الحس والخيال فهذا ما فى هذه المقامة وأما المقام الثانى فهو أن حاصل هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبلة الاصلية والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا أنها تعلقت بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الحسية وصار استغراقها فى هذا الجانب مانعا لها من الانجذاب الى القطر الاصلى والمركز الذاتى فاذا بالغ الانسان فى ازالة هذه العوارض بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجتهد الانسان فى هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لذة من أنوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من أعظم الجواذب له الى الانصراف

اليه والاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات المعتبرة في هذا الباب فهو أن صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما لاحت له في حركات الرياضات مكاشفة قوية عالية قاهرة يتيقن بها أنها من أحوال نهايات المكاشفات وغايات الدرجات ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب أما اذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع كان آمنا من هذه المغالطة ولو اتفق لانسان بعد أن كان جاهلا في طريق الاستدلال الفكر ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدا الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا الى هذه المدارج والمعارج الى اقصى الغايات ونقل عن ارسطاطاليس أنه قال كنت أشرب فلا أروى فلما شربت من هذا البحر رويت ربا لا ظمأ بعده وهذه أحوال لا يشرحها المقال ولا يصل اليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله أعلم بالمغيبات (الى هنا من أوائل المطالب العاليه للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى) فاستقم كما أمرت فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق غير عادل عنها ومن تاب معك معطوف على المستتر في استقم وانما جاز العطف عليه ولم يؤكد بمنفصل لقيام الفاصل مقامه والمعنى فاستقم أنت وليستقم من تاب عن الكفر وآمن معك ولا تطغوا ولا تخرجوا عن حدود الله انه بما تعملون بصير وهو مجازيكم به فاتقوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع القرآن آية كانت أشد ولا أشق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبتني هود والواقعة واخواتهما وروى أن أصحابه قالوا له قد أسرع فيك الشيب فقال شيبتني هود وعن بعضهم أنه قال رأيت رسول الله في النوم فقلت له روى عنك أنك قلت شيبتني هود فقال نعم فقلت ما الذي شيبك منها أقصص الانبياء وهلاك الامم قال لا ولكن قوله فاستقم كما أمرت ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون والنهي متناول للانحطاط في هواهم والانقطاع اليهم ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم والرضا بأعمالهم والتشبه بهم والتزيي بزيهم ومد العين الى زهرتهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم وتأمل قوله ولا تركنوا فان الركون هو الميل اليسير وقوله الى الذين ظلموا أي الذين وجد منهم الظلم ولم يقل الى الظالمين وحكى أن الموفق صلى خلف الامام فقرأ هذه الآية فغشي عليه فلما أفاق قيل له فقال هذا فيمن ركن الى من ظلم فكيف بالظالم وعن الحسن رضي الله عنه جعل الله الدين بين لاءين ولا تطغوا ولا تركنوا ولما خالط الزهري السلاطين كتب اليه أخ له في الدين عافانا الله واياك أبا بكر من الفتن فقد أصبحت بحال ينبغي لمن عرفك أن يدعو لك الله ويرحمك أصبحت شيخا كبيرا وقد اثقلتك نعم الله بما فهمك من كتابه وعلمك من سنة نبيه

ولیس

وليس كذلك اخذ الله الميثاق على العلماء قال الله سبحانه لتبيننه للناس ولا تكتمونه واعلم ان أيسر ما ارتكبت وأخف ما احتملت انك آنست وحشة الظالم وسهلت سبيل الغي بدنوك ممن لم يؤد حقا ولم يترك باطلا حين أدناك اتخذوك قطبا تدور عليك رحى باطلهم وجسرا يعبرون عليك الى بلائهم وسلما يصعدون فيك الى ضلالهم يدخلون الشك بك على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما أيسر ما عمروا لك في جنب ما خربوا عليك وما أكثر ما أخذوا فيما أفسدوا عليك من دينك فما يؤمنك أن تكون ممن قال الله فيهم فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا فانك تعامل من لا يجهل ويحفظ عليك من لا يغفل فداو دينك فقد دخله سقم وهيئ زادك فقد حضر السفر البعيد وما يخفى على الله من شئ فى الارض ولا فى السماء والسلام وقال سفيان فى جهنم واد لا يسكنه الا القراء الزائرون للملوك وعن الاوزاعى ما من شئ أبغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الذباب على العذرة أحسن من قارئ على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله فى أرضه ولقد سئل سفيان عن ظالم أشرف على هلاك فى برية هل يسقى شربة ماء فقال لا فقيل له يموت فقال دعه يموت من تفسير الزمخشرى المسمى بالكشاف كتبه الفقير محمد راغب الوزير (فائدة) المثانى من القرآن ما كان أقل من المائتين فان قيل ما وجهه قلنا ذكر فى النهاية الجزرية المثانى السور التى تقصر عن المائتين وتزيد على المفصل كأن المائتين جعلت مبادى والتى يليها مثانى يعنى اعتبر السلسلة باعتبار عدد الآيات على طريقة التنزل فجعلت السور التى عددها مائتا آية أو اكثر مبادى والتى تليها مثانى والمفصل آخرا كذا نقله الحفيد فى مجموعته وفى الصحاح المثانى من القرآن ما كان أقل من المائتين وتسمى فاتحة الكتاب مثانى لانها تثنى فى كل ركعة ويسمى جميع القرآن مثانى لاقتران آية الرحمة بآية العذاب اه ولقد آتيناك سبعا من المثانى أى سبع آيات وهى الفاتحة وقيل سبع سور وهى الطوال وسابعتها الانفال والتوبة فانهما فى حكم سورة واحدة ولذلك لم يفصل بينهما بالتسمية وقيل التوبة وقيل يونس أو الحواميم السبع وقيل سبع صحائف وهى الاسباع من المثانى بيان للسبع والمثانى من التثنية أو الثناء فان كل ذلك مثنى تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواعظه ومثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثن على الله بما هو أهله من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى ويجوز أن يراد بالمثانى القرآن أو كتب الله كلها فتكون من للتبعيض والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور فمن عطف الكل على البعض أو العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف أحد الوصفين على الآخر (من البيضاوى فى سورة الحجر) قوله وهى الاسباع أى اسباع مجموع القرآن بيان للسبع أى على جميع الاقوال المذكورة سنان افندى وفى الشهاب

وشيخ زاده مايخالف ذلك فان أردت الوقوف عليه فراجعهما قوله وقيل سبع صحائف وهي الاسباع ألظاهر ان المراد بالصحائف الصحف النازلة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأنه انزل عليه سبعا منها والمراد مايتضمنها وان لم يكن بلفظها فتأمل شهاب قيل أحزاب القرآن سبعة الاول ثلاث سور والثاني خمس سور والثالث سبع سور والرابع تسع سور والخامس احدى عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع المفصل من ق (من مختصر ربيع الابرار للزمخشري) أقول لعل المراد من قوله وقيل سبع صحائف وهي الاسباع هو هذه الاحزاب السبعة فتفطن كتبه الفقير محمد راغب (فائدة) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن القرآن انزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على حرف أو تسمية الشئ باسم جزئه وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على أنه ليس المقصود أن يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أحرف اذ لم يوجد ذلك الا نادرا مثل جبريل وعلى أنه لايجوز أن يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان يظنه العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم هي لغة قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن وقال بعضهم خمس لغات في اكناف هوازن وثقيف وكنانة وهذيل وقريش ولغتان على جميع ألسنة العرب وفيه أن عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا في قراءة سورة الفرقان كما ثبت في الصحيح وكلاهما قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معاني الكلام كالحلال والحرام والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاخبار وقيل الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل والمبين والمفسر وفيه أن الصحابة فيما اختلفوا في قراءته لم يختلفوا في المعاني والاحكام والصحيح أن يقال ان اختلاف القراء في القراآت صحيحها وشاذها يرجع الى سبعة أوجه وذلك أما في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة أو بتغير في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة أو عكس ذلك واما في التقديم والتأخير أو في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والاشمام وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى لان هذه الصفات في أدائه فيكون من القسم الاول كذا يستفاد من النشر للشيخ الجزري (فائدة) تجوز القراءة بالقراآت السبع المجمع عليها ولاتجوز بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء السبعة قال أصحابنا وغيرهم لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان عالما وان كان جاهلا لم تبطل وقد نقل الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على أنه لاتجوز القراءة بالشاذة وأنه لايصلى خلف من يقرأ بها قال العلماء فمن قرأ بالشواذ اذا كان جاهلا بتحريمه عرف ذلك فان عاد اليه أو كان عالما به عزر تعزيرا بليغا الى أن ينتهي عن ذلك ويجب على كل متمكن

من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكره الامام النووي في التبيان وذكر في شرح المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقراآت الشاذة لا في الصلاة ولا في غيرها لكنه قال في الروضة تبعا للامام الرافعي وتستوي القراءة بالسبع وكذا القراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ونقل صاحب المهمات عن بعض الفقهاء أنه يجوز القراءة بالشواذ الا في الفاتحة للمصلي وقال الامام أبو شكور السالمي الحنفي في شرح التمهيد أجمعت الامة على ان قراءة القرآن بالقراآت السبع جائزة سواء في الصلاة أو غيرها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف أي على سبع قراآت ولان القراآت السبع نقلت الينا نقلا متواترا من أنكر واحدة منها يصير كافرا وأما القراآت التي هي خارجة عن السبع فكذلك أيضا مروية عنه صلى الله عليه وسلم الا أنها لم تنقل نقلا متواترا فروايتها في حد الاجتهاد ومن أنكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها وان كانت شاذة لا يفسق وكذلك قراءته في الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا عند القراء وأما عند الفقهاء فتجوز قراءة القرآن بأي قراءة وبأي لغة كانت فتجوز بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال في المحيط في الفقه النعماني اذا قرأ بغيرها في المصحف العثماني كأن قرأها بما في مصحف عبد الله بن مسعود وأبي ففيه اختلاف المشايخ والصحيح في الجواب انه لا يعتد بها في قراءة الصلاة اما أنه لا تفسد الصلاة لانه ان لم يثبت ذلك قرآنا ثبت قراءة شاذة والمقروء في الصلاة اذا كان قراءة لا توجب فساد الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثماني مقدار ما تجوز به الصلاة تجوز الصلاة واختار في قاضيخان انه ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا تهليلا يفسد الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصحف الامام تجوز صلاته في قياس قول أبي حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراءة عاصم وأخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير السبع غير شاذ بل قراءة أبي جعفر ويعقوب صحيحة حتى أجمع كثير من الائمة على صحتها والتواتر فدار الكلام على صحة النقل مع الموافقة للمصحف العثماني فانها متضمنة للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعة الحنفية نقل ابن الاثير في كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من أصحاب أبي تمام لما بلغه هذا البيت منه لا تسقني ماء الملام فانني * صب قد استعذبت ماء بكائي أرسل اليه قارورة وقال ابعث لنا شيأ من ماء الملام فارسل اليه أبو تمام ابعث الي بريشة من جناح الذل لابعث اليك بشيء من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان أبو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه في الآية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطائر عند

اشفاقه وتعطفه على أولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وكذا عند تعبه ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطأطئ رأسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه فشبه ذله وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة لها وهو من الامور الملائمة للحالة المشبه بها وأما الماء والملام فليس من هذا القبيل انتهى من كشكول بهاء الدين العاملي عامله الله بلطفه الجلي وتجاوز عنه * فى بعض كتب الاشراف ان العناية الازلية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل أولا وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من النظام الواقع وان امكن لكل فرد فرد ماهو أكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا لنظام الكل وان خفي علينا وجهه ويمثل ذلك بأن المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض اطرافه مبرزا والبعض الآخر مجلسا والبعض الآخر مطبخا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء مجلسا مثلا ما أحسن قول بعضهم فى هذا المقام هر چيز كه هست آنچنان مى بايد * ابروى تو كر راست بدى كج بودى (من الكشكول) وهذا تشريح قول الامام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى ليس فى الامكان أحسن مما كان الابداع لغة عبارة عن عدم النظير واصطلاحا هو اخراج ما فى الامكان والعدم الى الوجوب والوجود قيل هو أعم من الخلق بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض ولم يقل بديع الانسان وقيل الابداع ايجاد الايس عن الليس والوجود عن كتم العدم والايجاد والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الذهنى خارجا وقال بعضهم الابداع ايجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول ويقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة والاحداث أيضا لكونه مسبوقا بالزمان والابداع يناسب الحكمة والاختراع يناسب القدرة والانشاء اخراج ما فى الشئ بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال ذلك فى الحيوانات قال تعالى وهو الذى انشأكم ثم أنشأناه خلقا آخر والفطر يشبه أن يكون معناه الاحداث دفعة فى الجوهرى انفطر انشق يقال فطرته فانفطر فالفطر الابتداء والاختراع والبرء هو احداث الشئ على الوجه الموافق للمصلحة وقال بعضهم الابداع والاختراع والصنع والخلق والايجاد والاحداث والفعل والتكوين والجعل كلها ألفاظ متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشئ دفعة والاختراع احداث الشئ لا عن شئ والصنع ايجاد الصورة فى المادة والخلق تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد والايجاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشئ بعد العدم والفعل أعم من سائر أخواته والتكوين ما يكون بتغيير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المفعولين يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد

ولا فرق على عرف أهل الحكمة بين الجعل الابداعى والجعل الاختراعى فى اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث هى والمجعول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرق من حيث ان الاول ايجاد الايس عن مطلق الليس أى أعم من أن يكون مقيدا بما ذكر أو غير مقيد به واعلم أن الحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها وتعين صورها فى العلم الالهى الازلى الذاتى يستحيل أن تكون مجعولة لكونه فادحا فى صرافة وحدة ذاته تعالى أزلا غير أن فيه تحصيلا للحاصل فالتأثير انما يتصور فى اتصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من أهل الكشف والنظر (من تعريفات أبى البقاء الكفوى رحمه الله) ذكروا أن الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فأوله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية أقول هذا الايلائم مانقل عن الاشاعرة بأن الصفة منها ماهو عين الذات كالوجود ومنها ماهو غيره كالخالق ومنها مالاعينه ولا غيره كالعلم (من مجموعة الحفيد) ذكروا أن القوة الجسمانية يجوز أن تكون مؤثرة آثارا غير متناهية بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لدوام نعيم أهل الجنة أقول هذا انما يتم على رأى الاشاعرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده (من المجموعة المرقومة) معنى كون صفاته عين ذاته تعالى أن يترتب على ذاته الاحدية من حيث هى مايترتب على ذات مع صفة مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات كلها لاجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة ومرجع هذا الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وهو المشار له فى نهج البلاغة بقوله عليه السلام وتمام توحيده نفى الصفات عنه (من الكشكول لبهاء الدين العاملى) وهو رجل شيعى وأراد بقوله عليه السلام قول على كرم الله وجهه فى خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) فى الحديث لاعدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر أقول العدوى اسم من الاعداء يقال أعداه الداء وعداء تعديه هو أن يصيبه مثل ما بصاحب الداء وذلك بأن يكون ببعير جرب مثلا فتتقى مخالطته بابل أخرى حذرا أن يتعدى مابه من الجرب اليها فيصيبها ما أصابه وقد أبطله الاسلام وسيأتى تتمة لذلك وأما الطيرة بكسر المهملة وفتح التحتانية وقد تسكن هى التشاؤم وأصله أنهم كانوا فى الجاهلية يعتمدون على الطير فاذا خرج أحدهم لامر فان رأى الطير طار يمنة تيمن به واستمر وان طار يسرة تشاءم به ورجع وقد أبطله الشرع اذ لا أصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة الاغواء ثم انه لا ينافى ذلك الحديث ماورد فى الصحيح انما الشؤم أى بحسب العادة لا الخلقة فى ثلاث الفرس والمرأة والدار فانه ذكر له تأويلات منها أنهم كانوا

يتطيرون فأعلمهم النبي صلى الله عليه وسلم فلما أبوا أن ينتهوا بقيت الطيرة في هذه الثلاث بمعنى أن هذه الاشياء أكثر ما يتطير به فمن وقع في نفسه شيء له أن يتركه ويستبدل غيره وقال بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات ان كان الشؤم حقا فهذه الثلاثة أحق به بمعنى أن النفوس تتشاءم بها أكثر واختار الشيخ ابن حجر أنه لما جرت العادة بالتشاؤم في هذه الثلاث أشار النبي صلى الله عليه وسلم الى أنه ينبغي للمرء صون اعتقاده بالاجتناب عن تلك الاشياء لئلا يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة الطيرة فمن وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي أن يبادر الى التحول عنها وكذا الباقيان فانه لو استمر على ذلك ربما حمله ذلك على صحة الطيرة واعلم أنهم فسروا تشاؤم الفرس بعدم الغزو عليه وشؤم الدار بالضيق وسوء الجار والبعد عن المسجد وشؤم المرأة بعدم الولادة أقول أنت خبير بأن ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب لها على زعم الجاهلية ذهاب المال أو الجاه وأما الهامة بالتخفيف في الاكثر فهي أن الجاهلية يقولون اذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور حول قبره وتصيح اسقوني اسقوني أو صارت روحه طائرا وقيل المراد طائر الليل أي بالفارسية بوم وقيل يزعمون أن عظم الميت صار هامة أي طيرا يسمونه الصدى فأبطل الشرع ذلك كله وأما الصفر ففيه ثلاثة أقوال الاول انه كانت العرب تزعم أن الصفر حية في بطن الانسان اذا جاع لدغته واللدغ الذي يجده عند الجوع من عضها الثاني أن الشهر تعده العرب شؤما ففي الحديث نفي زعمهم على الوجهين الثالث أن يريد أن الصفر ليس بداخل في الشهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسيء الذي يفعله الكفار في الشهور واعلم أنه نقل في كنز العباد من كتب الحنفية في معنى من يبشرني بخروج صفر بشرته بالجنة ثلاثة أوجه هي أنه وعد صلى الله عليه وسلم في الربيع الاول بفتح مكة وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت واعلم أنه من اعتقد أن تلك الامور أسباب للآثار المترتبة عليها ولم يضف التدبير الى الله تعالى كافر وان علم أن الله تعالى هو المؤثر لكنه اتفق من ترتب الآثار على تلك الامور بحسب التجربة العادية فان وطن نفسه على ذلك أساء وان تفاءل بالخير واستعاذ به تعالى من الشر ومضى في فعله لم يضره ما وجد في نفسه والا فيؤاخذ به وربما وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا لاهل الجاهلية (فائدة) اذا وقع التعارض بين الحديثين وأمكن الجمع يوفق ومثل هذا يسمى بمختلف الحديث مثاله لا عدوى ولا طيرة الى آخره مع حديث فر من المجذوم فرارك من الاسد والعدوى اسم من الاعداء يقال أعداه الداء اعداء اذا أصابه مثل ما بصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه احدها أن نفي العدوى باق على عمومه اذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدي شيء شيأ وأما الفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع لئلا يتفق لشخص يصاحب مجذوما مثلا فأصابه الجذام مع أن الجذام

بتقدير الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيتوهم هو أو يظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب المخالطة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى أنه قيل له صلى الله عليه وسلم انه يقع الجرب فى الابل بواسطة المخالطة فقال عليه السلام فمن أين أعدى الاول يعنى أنه سبحانه وتعالى ابتدأ فى الثانى كما فى الاول الوجه الثانى أن هذه الامراض غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله اياها أسبابا الا أنه قد يتخلف ويؤيد ذلك أن تلك الامور أسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من مذهب الاشاعرة ألا ترى الى قوله عليه السلام دعها أى الارض الوبية عنك فان من القرف أى القرب منها التلف وقريب منه ما قيل ان البيت أسبابا بنفسها بل بسبب المخالطة والرائحة الكريهة ومثل الماء السائل من الجرب الثالث أن المراد بنفى العدوى نفيها على وجه اليقين والامر بالاجتناب باعتبار الظن الطبى وقد أكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال لا عدوى لبيان أن الله تعالى هو الذى يمرض ويشفى ونهاهم عن الدنو منه لانها من الاسباب العادية وقيل لا عدوى على عمومه والامر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم لئلا تزداد حسرته بالاحظته الصحة فى الصحيح والسقم فى نفسه وأنت خبير بأنه لا يلائم قوله فرارك من الاسد وقيل النفى فى قوله لا عدوى والاثبات فى قوله فر من المجذوم بالنظر الى تفاوت الحال فى المخاطبين فحيث جاء لا عدوى كان المخاطب قوى اليقين يمكنه أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان المخاطب ضعيفا لم يتمكن من تمام التوكل وأنت خبير بأنه لو كان لا عدوى بصيغة الخطاب لكان موجها واعلم أن بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى منسوخا أو مخصوصا بقوله فر من المجذوم وبعضهم رجح حديث لا عدوى من حيث الاسناد وبعضهم اعتبر عكس ذلك لكن المختار الجمع على ما ذكرنا (من المجموعة الحفيدية)

الفصل الخامس من كتاب النبوات فى حكاية شبهات من يقول القول بخرق العادات محال

واعلم أن قبل الخوض فى تقرير هذا النوع من الشبهات لا بد من التنبيه على مذاهب الخلق فيه فنقول أما أبو الحسن الاشعرى فانه يجوز انخراق العادات من كل الوجوه وبيانه ذكر فى مسائل المسئلة الاولى أن عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة أنواع العلوم موصوفا بجميع أنواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر أكمل العلماء وأقوى القادرين ولا يمتنع أن يكون الانسان الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جمادا والمسئلة الثانية أن الجمهور يقولون عند حصول الشرائط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية

هي هذه فأحدها أن تكون الحدقة سليمة عن الآفات والعيوب وثانيها أن يكون الشيء بحيث يصح ابصاره وثالثها أن لا يكون المرئي في غاية القرب من الحدقة ورابعها أن لا يكون في غاية البعد وخامسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسادسها عدم الساتر والحاجب وسابعها أن لا يكون في غاية الصغر وثامنها أن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل له فعند حصول الشرائط أطبقت الفلاسفة والمعتزلة على أن الابصار يكون واجبا وأما عند اختلالها أو اختلال بعضها فان الابصار يكون ممتنعا وأما أبو الحسن الاشعري فمذهبه أن عند حصول هذه الاشياء يجوز أن لا يحصل الابصار وعند عدمها يجوز أن يحصل فعلى هذا لا يمتنع أن يحضر عندنا جبال شاهقة وأصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع أن يبصر الاعمى الذي هو بالمشرق بقة بالمغرب فهذا مذهبه المسئلة الثالثة أن مذهبه أنه يجوز أن تنقلب الجبال ذهبا ابريزا ويجوز انقلاب مياه الاودية دما وغيره ويجوز حدوث الانسان من غير الابوين وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى وأما الفلاسفة الذين هم خالفوا أهل الشرع والسنة في أكثر الاحوال فانهم أطبقوا على انكار خوارق العادات الا أنه يلزمهم القول بالاعتراف بها في مسائل كثيرة المسئلة الاولى أنهم جوزوا حدوث انسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بأن قالوا البدن الانساني انما تولد من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت في مدة معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذا تم حدوث البدن بهذا الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وحينئذ يتم تكون الانسان قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع حصول أجزاء مخصوصة على تلك المقادير المعلومة ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لابد وأن يتكون ذلك المزاج وعند تكونه لابد وأن تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان المعين على سبيل التولد ممكنا واذا كان ذلك ممكنا كان انخراق العادات على قولهم لازما جائزا المسئلة الثانية أن هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشتركة بين الكل وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان شكلا فلكيا اقتضى كون تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والاشكال الفلكية غير مضبوطة وغير معلومة وبهذا التقدير فانه لا نوع من أنواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا شرح مذهب الفلاسفة في هذا الباب وأما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب مضطرب جدا فتارة يجوزون خوارق العادات وأخرى يمنعون منها وليس لهم بين البابين قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس في هذا الباب الى هنا من المطالب العالية

(في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر

ذكر الشيخ فى أكثر كتبه ان اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو السرمد هذا هو الذى رأيناه فى كتبه وماوجدناه من يد شرح وبيان وأقول ان الاقرب عندنا فى المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا أنه يقتضى تقديره هذه الاحوال المختلفة فقد ثبت ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شئ من المذاهب المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع الى قول افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيرات سميناه بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ماقبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذلك هو الزمان انتهى ملخصا من المطالب العالية قال ابن الفارض فى خمريته المشهورة ودونكها فى الحان واستجلها به * على نغم الالحان فهى بها غنم قال الشارح النغم جمع نغمة أى الغناء وهى صوت لا يثبت زمانا وقيل الغناء رفع الصوت على ترتيب خاص فى الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستهداء فانه صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند أهل الصنعة وهو بلا شك غناء لغة واصطلاحا وأما ماقال القرطبى رحمه الله فى كشف القناع فى تعريفه انه رفع صوت بالشعر وما قاربه من الرجز فانه يخرج منه البسيط كما عرفت انتهى قد تواتر فى بلاد الترك ونواحى روس وبلغار من خواص النباتات والاحجار فى شأن السحب والرياح والامطار ما يجزم العقل بأنه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا فى الصيف استصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فى أثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات وتسبب فى جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فتحدث سحابة قدر ما يظل أولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات وأما حديث النبات الذى ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمرى ان النصوص الواردة فى استناد أمثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور (من شرح المقاصد) فى آخر مباحث كائنات الجو وما يحدث على الارض (فائدة) مشهور آنست كه حكما ميكويند خدا عالمست بكليات وبجزئيات بروجه كلى * وأبو البركات بغدادى مخالف ايشانست ومولانا قطب الدين

رازی در محاکمات میکوید مراد قدما آنست که علم حق زمانی نیست ودرحق او ماضی ومستقبل وحال تصور نمیتوان کرد بلکه امتداد زمان با حوادث که مقارن اجزاء اوست بیکدفعه نزد او حاضرست وهمه نسبت با او متساویند وچون خواهی که این معنی را دریابی زمانرا ریسمانی فرض کن که هر جزو برنکی باشد اگر موری متحرك اورا مشاهده کند هردم رنکی ظاهر شود ورنکی غائب کردد واکر تو مشاهده کنی همه را به یکنظر توانی دید از مفاتیح میبدی درشرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب النوع) اشراقیین کویند هرنوع از افلاك وکواکب وبسائط عنصریه ومرکبات وأشباح مجرده ربی دارند که عقل مدبر آن نوعست واوست غازی ومنمی ومولد دراجسام نامیه چه ممتنع است که این افعال ازقوة عدیم الشعور صادر شود واین افعال اکر ازنفوس ما صادر شدی مارا شعور باین افعال بودی وقصد پستان مادر در اطفال وامتصاص شیر وغیر آن مستند برب النوعست والوان غریبه ونقوش متناسبه در پر طاوس مثلا از اشراقات نوریه ونسب معنویه است که در وست وفرق میان نفس ورب النوع آنست که نفس متعلق بیك بدن است ورب النوع بجمیع ابدان نوع ونفس متألمست بتألم بدن واستکمال بوسیلهٔ بدن میکند ورب النوع نه واورا کلیٔ نوع کویند بمعنی اصل نوع نه بمعنی کلیٔ منطقی ومثل افلاطون عبارت ازین عقولست واین غیر مثل معلقه است مفاتیح (عالم المثال) ذهب بعض المتألهین من الحکماء ونسب الی القدماء الی أنّ بین عالمی المحسوس والمعقول واسطة تسمی عالم المثال لیس فی تجرد المجرّدات ولا فی مخالطة المادیات وفیه لکل موجود من المجرّدات والاجسام والاعراض حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیآت والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فی مادة ومحل یظهر للحس بمعونة مظهر کالمرآة والخیال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ینتقل من مظهر الی مظهر وقد یبطل کما اذا فسدت المرآة والخیال أو زالت المقابلة أو التخیل وبالجملة هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو حذو العالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة فی قبول عناصره ومرکباته آثار حرکات افلاکه واشراقات العالم العقلی وهذا ما قال الاقدمون انّ فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی لا تتناهی عجائبه ولا تحصی مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدینتان عظیمتان لکل منهما ألف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق ومن هذا العالم تکون الملائکة والجنّ والشیاطین والغیلان لکونها من قبیل المثل أو النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فیها وبه تظهر المجرّدات فی صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والکثافة وغیر ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعلیه بنوا أمر المعاد الجسمانی فانّ البدن المثالی الذی تتصرف فیه النفس حکمه حکم البدن الحسی فی انّ له جمیع الحواس الظاهرة والباطنة فیلتذ ویتألم باللذات والآلام الجسمانیة وأیضا

یکون

يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا أمر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام أو يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام أيام الحج وأنه ظهر من بعض جدران البيت أو خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه أحضر بعض الاشخاص أو الثمار أو غير ذلك من مسافة بعيدة أو زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين انتهى من شرح المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) اى المشي على الماء والهواء والصعود الى السماء مع الابدان وغير ذلك من طي الارض ونحوه أحكام الاقليم الثامن أى العالم المثالي لان العالم المقداري منقسم ثمانية أقسام سبعة منها هي الاقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية والثامن منها فيه المقادير المثالية وهي عالم مثل المعلقة الذي يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض وأكثر اظهار العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جابلقا وجابرصا وهورقليا ذات العجائب وهذه أسماء مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه الصلاة والسلام الا أن جابلقا وجابرصا من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم أفلاك المثل (من شرح حكمة الاشراق) للعلامة الشيرازي من النسخة المنقولة عن خطه رحمه الله هو المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم محبة العباد لله مجاز عن ارادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم فيها ومحبة الله عباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى ان كنتم مريدين لعبادة الله على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعونه من ارادة عبادته يرض عنكم ويغفر لكم وعن الحسن زعم أقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم يحبون الله فأراد أن يجعل لقولهم تصديقا من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو كذاب وكتاب الله يكذبه واذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما تصفيقه ونعرته وطربه وصعقته الا لانه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة

معشقة فسماها الله بجهله ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على أم قرها وربما رأيت المنى قد ملأ ازار ذلك المحب عند صعقته وحمق العامة حواليه قد ملؤا اردانهم بالدموع لما رققهم من حاله (من تفسير الكشاف فى سورة آل عمران) قال الامام الرازى فى التفسير الكبير خاض صاحب الكشاف فى هذا المقام فى الطعن فى أولياء الله وكتب ههنا مالا يليق بالعاقل أن يكتب مثله فى كتب الفحش فهب انه اجترأ فى الطعن فى أولياء الله فكيف اجترأ على كتبه ذلك الكلام الفاحش فى تفسير كلام الله المجيد فنسأل الله العصمة والهداية انتهى فرحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد طوره حدثنا اسمعيل قال حدثنى أخى عن ابن أبى ذئب عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم البلعوم مجرى الطعام من صحيح البخارى فى باب حفظ العلم قوله وعاءين هو تثنية الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الظرف الذى يحفظ فيه الشئ وأطلق المحل وأراد الحال أى نوعين من العلوم وبثثته أى نشرته وقطع أى اقطع فحذف منه اللام قال ابن بطال البلعوم الحلقوم وهو مجرى النفس الى الرئة والمرىء هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فيتصل بالحلقوم وقال المراد من الوعاء الثانى أحاديث اشراط الساعة وما عرف به النبى صلى الله عليه وسلم من فساد الدين وتغير الاحوال والتضييع لحقوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم يكون فساد هذا الدين على يدى اغيلمة سفهاء من قريش وكان أبو هريرة يقول لو شئت أن أسميهم بأسمائهم فخشى على نفسه فلم يصرح ولذلك ينبغى لمن أمر بمعروف اذا خاف على نفسه فى التصريح أن يعرض ولو كانت الاحاديث التى لم يصرح بها من الحلال والحرام ما وسعه كتمها بحكم الآية (وأقول) هذا الحديث هو قطب مدار استدلالات المتصوفة فى الطامات والشطحيات يقولون هاهو ذا أبو هريرة عريف أهل الصفة الذين هم شيوخنا فى الطريقة عالم بذلك قائل به والمراد بالاول علم الاحكام والاخلاق وبالثانى علم الاسرار المصون عن الاغيار المختص بالعلماء بالله من أهل العرفان وقال قائلهم

يارب جوهر علم لو ابوح به * لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى * يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقال بعضهم العلم المكنون والسر المصون علمنا وهو نتيجة الخدمة وثمرة الحكمة لايظفر بها الا الغواصون فى بحار المجاهدات ولايسعد بها الا المصطفون بأنوار المشاهدات اذ هى أسرار متمكنة فى القلوب لاتظهر الا بالرياضة وأنوار ملمعة فى الغيوب لاتنكشف الا للنفوس المرتاضة وأقول نعم ما قال لكن بشرط أن لاتدفعه القواعد الاسلامية ولاتنفيه القوانين الايمانية اذ ما بعد الحق الا الضلال قال الشيخ أبو حامد

الغزالی قدس سره متصوفة أهل الزمان الامن عصمه الله اغتروا بالزی والمنطق والهیئة من السماع والرقص والطهارة والجلوس علی السجادات مع اطراق الرأس وادخاله فی الجیب کالمتفکر ومن تنفس الصعداء وخفت الصوت فی الحدیث الی غیر ذلک فظنوا لذلک انهم منهم فلم یتعبوا أنفسهم قط فی المجاهدة والریاضة ومراقبة القلب وتطهیر الباطن والظاهر من الآثام الخفیة والجلیة وکل ذلک من أوائل منازل المتصوفة ولو فرغوا عن جمیعها لما جاز لهم ان یعدوا أنفسهم من الصوفیة کیف ولم یحوموا حولها قط بل یتکالبون علی الحرام والشبهات وأموال السلاطین ویتنافسون فی الفلس والرغیف والحبة ویتحاسدون علی النقیر والقطمیر ویمزق بعضهم اعراض بعض ولیسوا من الرجال بل هم أعجز من العجائز فی المعارف فاذا کشف عنهم الغطاء فوافضیحتاه علی رؤس الاشهاد قال ومنهم من ادعی علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والاحوال ولایعرف هذه الامور الا بالاسامی والالفاظ الا أنه تلقف من ألفاظ القوم کلمات فهو یرددها ویظن أن ذلک علم أعلی من علوم الاولین والآخرین فهو ینظر الی الفقهاء والمفسرین والمحدثین بعین الازدراء حتی ان الفلاح یترک فلاحته والحائک حیاکته ویلازمه أیاما ویتلقف منه هذه الکلمات المزیفة فهو یرددها کانه یتکلم عن الوحی ویخبر عن سر الاسرار ویستحقر بذلک جمیع العباد والعلماء ویقول فی العباد انهم أجراء متعبون وفی العلماء انهم بالحدیث عن الله محجوبون ویدعی لنفسه أنه الواصل الی الحق وأنه من المقربین وهو عند الله من الفجار المنافقین وعند أرباب القلوب من الحمقی الجاهلین وأصناف غرور أهل الاباحة من المتشبهین بالصوفیة لاتحصی وأنواعها لاتستقصی ومن الله الاستعانة وبالله الاستعاذة (من شرح صحیح البخاری) للفاضل الکرمانی رحمه الله تعالی فتح دانستن اصول وقواعد عقائد بابطریق فکرست * وآن مسلک متکلمین وحکمای مشائین است * ویابطریق ریاضت وآن مسلک صوفیه وحکمای اشراقین است ایشان را واقیین هم کویند * مثل الفریقین کالاعمی والاصم والبصیر والسمیع هل یستویان مثلا أفلا تذکرون * درطریق اول خار شبهه وشک بسیارست * قدم نقل ازرهگذر افکار افکار (مثنوی) پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود * کر کسی ازعقل باتمکین بدی * فخر رازی رازدار دین بدی * غایت دلیل مناقشه وخلافست واساس قیاس بر تخمین وکزاف امام فخر الدین رازی کوید (نظم)

نهایة اقدام العقول عقال * واکثر سعی العالمین ضلال
وکم قد رأینا من رجال ودولة * فبادوا جمیعا مسرعین وزالوا
وکم من جبال قدعلت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا * وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

وغاية عنايت علما در شان كلام كلام امام غزاليست در احيا كه در هر شهر شخصي مي بايد كه اين علم را داند ودفع شبهه مبتدعان راند حاشا كه اكابر متكلمين تصحيح عقائد خود بدلائل كلاميه كرده باشند مأخذ انوار عقائد ايشان مشكات نبوتست وغرض از كلام غير الجام جاحد * والزام معاند نيست انصاف انكه بچراغ عقل راه حق نميتوان ديد وبوسيله برهان بمطلوب اصلي نميتوان رسيد (نظم)

لقد طفت في تلك المعاهد كلها * وصيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر الا واضعا كف حائر * على ذقن أو قارعا سن نادم

كسي از هواجس نفساني ووساوس شيطاني نجات يابد كه طفل مكتب * علمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما باشد * واشك نياز برخاك راه سالكان مسالك طريقت ومالكان ممالك حقيقت باشد در طريق تصوف أنوار الهي وفيوض غير متناهيست ومعرفت اشيا كما هي ازماه تا بماهي (شعر)

علم التصوف علم ليس يعرفه * الا أخو فطنة بالحق معروف *

وليس يعرفه من ليس يشهده * وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف

(خاطرت كي رقم فيض پذيرد هيهات * مكر از نقش پراكنده ورق ساده كني)

شيخ ابو يزيد ميفرمايد اخذتم علمكم ميتا عن ميت واخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت امام فخر الدين با شيخ نجم الدين كفت بم عرفت ربك فرمود بواردات ترد على القلوب فتعجز النفوس عن تكذيبها * ومخالفت اين طائفة بايكديكر مبنيست بر اختلاف مشرب در كتمان وافشاي اسرار بعضي ميكويد (نظم)

ابكي الى الشرق ان كانت منازلكم * من جانب الغرب خوف القيل والقال

أقول بالخد خال حين أذكره * خوف الرقيب وما بالخد من خال

بعضي كويند الا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر * ولا تسقني سرا اذا أمكن الجهر

وبح باسم من أهوى ودعني من الكنى * فلا خير في اللذات من دونها ستر

جمعي پندارند كه دانش منحصر در علوم رسميه است كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (نظم) بين المحبين سر ليس يفشيه * قول ولا قلم للخلق يحكيه

ابن عباس رضي الله عنهما ميكويد شبي با أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه صحبت داشتم تا روز شرح باء بسم الله ميفرمود ومن خود را پيش او چون سبوچي يافتم پيش درياي بزرك وهم فرمود كه اكر تفسير الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن بكويم شما مرا سنكسار كنيد وحضرت امير فرمود در سينه من عليست كه اكر آنرا براي شما اظهار كنم بر خود بلرزيد چنانچه رايسمان

درازدرچاه اب. وهم فرمود لوشئت لاوقرت سبعين بعيرا في تفسير فاتحة الكتاب * وهم انحضرت اشارت بسينهٔ بی کینهٔ خود فرمود ان هـهنا لعلوما جمة لووجدت لها * جمله درصحیح بخاری مذکوراست که ابوهریره رضی الله عنه کفت حفظت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعائين من العلم اما الواحد فبثثته فيكم واما الآخر فان بثثته قطع مني هـذا البلعوم واما م زين العابدين قدس سره فرمود (نظم)

انی لاکتم من علم جواهره * کیلا یری الحق ذو جهل فیفتتنا
وقد تقدم فی هذا أبوحسن * الی الحسین ووصی قبله الحسنا
یارب جوهر علم لوأبوح به * لقیل لی أنت ممن یعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمی * یرون أقبح ما یأتونه حسنا *

وجنید کفت لایبلغ احد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق بانه زنديق * زنهار وهزار زنهار که از انکار اولیاء الله احتراز کنی وباعتقاد در فیض بر روی دل باز کن شیخ محیی الدین رضی الله عنه درباب هفتاد وسیوم از فتوحات کوید ابو یزید با ابا موسی اردبیلی کفت ای ابی موسی چون بیابی کسی را که ایمان بسخن ارباب طریقت داشته باشد التماس کن که برای تو دعا کند برای انکه دعای اوبی شبهه مستجابست تو از موسی فاضلتر نخواهی بود ببین که اورا با خضر علیهما السلام چه صورت ظاهر ونمود وکفته اند پیش علماء محافظت زبان باید کرد وپیش سلاطین محافظت چشم وپیش اولیاء محافظت دل اکر ایشان میل مال کنند برای راحت فقرا است وکار مخصوص بایشان خواه کج باشد وخواه راست رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ومما رزقناهم ينفقون (القصة) بطولها نه انکه درویشان ضلالت صرف وجهالت محض است اکر میدانی وکسی را ازین جهه نقصان تو از کمال خود باز میمانی لکن چون ملحد بصورت موحد بر می اید و زندیق بهیأت صدیق می نماید تمیز میان این طوائف مشکل است وطالبان صادق را ازین تمیز خون در دل است از فواتح شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی الفاضل امیر حسین میبدی رحمه الله تعالی (فصل) ومن هؤلاء المتصوفة المريدين قوم بهاليل معتوهون اشبه شيء بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غير مكلفين ويقع لهم من الاخبار عن المغيبات عجائب لانهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب وربما ينكر الفقهاء انهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم والولاية لا تحصل الا بالعبادة وهو غلط فانه فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها واذا كانت النفس الانسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصها بما يشاء من مواهبه وهؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين وانما فقد لهم العقل الذى يناط به التكليف وهو صفة خاصة للنفس وهى علوم ضرورية للانسان يشتد بها نظره ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله وكأنه اذا ميز أحوال معاشه لم يبق له عذر فى قبول التكليف واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفى الذى هو معرفة المعاش ولا استحالة فى ذلك ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شئ من التكاليف فاذا صح ذلك فاعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم ولك فى تمييزهم علامات منها أن هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهة ما لا يخلون عنها أصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والمجانين لا تجد لهم وجهة أصلا ومنها أنهم يخلقون على البله من أول نشوهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم فى الناس بالخير والشر لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف فى حقهم والمجانين لا تصرف لهم وهذا فصل انتهى بنا الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم اللاهجى فى رسالته التى ألفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الحاتمى رضى الله تعالى عنه ما نصه وكذلك أى كما تكلموا فى مسئلة الوجود تكلموا فى مسئلة ايمان فرعون مع أنه رضى الله تعالى عنه قال انه أخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكره فى أول الخطبة فنكره ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث لا يشعر وما انتفع به لانه ليس من الناس الذى أخبره صلى الله عليه وسلم أنهم ينتفعون به أما ترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به لان النفع متحقق ولكن للناسى الذى نسى ما وقع له فى الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما فى الفصوص من المعانى والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما ما قال رضى الله تعالى عنه فى الفتوحات فى الباب الثانى والستين فى مراتب طبقات جهنم وتفاوتها وهو أن فرعون وأمثاله الذين ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى لهم الدرك الاسفل من النار فالظاهر أن بينهما تناقضا وعلى الله قصد السبيل انتهى كلام اللاهجى وأقول قال الشيخ قدس سره فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة من الفتوحات العالم الالهى هو الذى كان الله معلمه بالالهام والالقاء وانزال الروح على قلبه وهذا الكتاب يعنى الفتوحات من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبنا منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء ربانى ونفث روحانى فى روع كيانى هذا جملة الامر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه

عليهم

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضى الله عنه فعلى هذا يكون التناقض المذكور مستلزما التناقض آخر أشد اشكالا من الاول فتأمله كتبه الفقير محمد راغب
* حكى عن بعض الكرامية أن بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبى بل أعلى وعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك الى الرعايا لتبليغ أحكامه الا أن الولى لا يبلغ درجة النبى لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن أهل الاباحة والالحاد أن الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بأن النبى مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين و يتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد فى أن نبوة النبى أفضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الواسطة بين الجانبين والقيام لمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وفى كلام بعض العرفاء ان ماقيل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو أن ولاية النبى أفضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية أعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولايته بهم يتصرف فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا مظهر تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات ولان أكمل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع أن التكاليف فى حقهم أتم وأكمل حتى يعاتبون بأدنى زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء أنه استعفى الله من التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فأجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت خبير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج

الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه فى حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذى ربما يرجح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشمل لايخلون بأدنى طاعة ولايذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لايشغلهم شاغل عن ذلك الجناب ولايعدعليهم أدنى زلة عن منهج الصواب (من شرح المقاصد للتفتازانى) والقول بالحلول أو الاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق أئمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملائهم وأما مايدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد أو انه لا كثرة فى الوجود أصلا فبحث آخر (ش) يعنى كما قامت الدلائل على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل أولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى ذهب اليها أوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب أو صفته فى بدن الانسان أو روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام أما النصارى فقد ذهبوا الى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على مايقولون آثا اينا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهالة أو ميلا الى أن الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى وكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادة وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات وأما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن والشياطين فى صورة الاناسى ولايبعد أن يظهر الله فى صورة بعض الكاملين وأولى الناس بذلك على رضى الله عنه وأولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان

يصدر

يصدر عنهم فى العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا أمعن فى السلوك وخاض فى لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار فى الجمر بحيث لا تمايز أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح أن يقول هو أنا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد وليسا منه فى شئ (الاول) ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ماسواه ولا يرى فى الوجود الا الله تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق (والثانى) أن الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه أصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم فى ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد أشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فماله من هاد من شرح المقاصد (فى جواز قتل الجراد) اختلف العلماء فى قتل الجراد اذا دخل بأرض قوم وأفسد فقيل لا يقتل وقال أهل الفقه كلهم يقتل احتج الاولون بانه خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجرى عليه القلم وبما روى لا تقتلوا الجراد فانه جند الله الاعظم واحتج الجمهور بان فى تركها فساد الاموال وقد رخص النبى صلى الله عليه وسلم بقتال المسلم اذا أراد اخذ ماله فالجراد اذا أرادت افساد الاموال كانت أولى أن يجوز قتلها ألا ترى أنهم اتفقوا على أنه يجوز قتل الحية والعقرب لانهما يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وأنس بن مالك رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا دعا على الجراد يقول اللهم أهلك كباره واقتل صغاره وأفسد بيضه واقطع دابره وخذ بأفواههم عن معايشنا وارزقنا انك سميع الدعاء قال رجل يارسول الله كيف تدعو على جند من أجناد الله بقطع دابره قال ان الجراد نثرة حوت فى البحر (من تفسير القرطبى عليه الرحمة) عند تفسير قوله تعالى فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد الى آخره فى حديث ابن عباس الجرادة نثرة حوت أى عطسته نهاية (فى ذرية ابليس عليه اللعنة) واختلف أهل التفسير

هل لابليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سألني رجل فقال هل لابليس زوجة فقلت ان ذلك عرس لم أشهده ثم تذكرت قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني فعلمت أنه لا تكون ذرية الا من زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فرج نفسه فباض خمس بيضات فهذا أصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له في فخذه اليمنى ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينكح هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشر بيضات يخرج من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو يطير وأعظمهم عند أبيهم منزلة أعظمهم في بني آدم فتنة وقال قوم ليس له أولاد ولا ذرية وذريته أعوانه من الشياطين قال القشيري أبو نصر وبالجملة ان الله تعالى أخبر أن لابليس اتباعا وذرية وأنهم يوسوسون الى بني آدم وهم اعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق في كيفية التوالد منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه على نقل صحيح قلت الذي ثبت في هذا الباب من صحيح ماذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن الامام أبي بكر البرقاني أنه خرج في كتابه مسندا عن أبي محمد بن عبد الغني بن سعيد الحافظ من رواية عاصم عن ابي عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن أول من يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فبها باض الشيطان وفرخ وهذا يدل على أن للشيطان ذرية من صلبه والله أعلم قال ابن عطية وذريته ظاهر اللفظ يقتضي الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر الطبري وغيره أن مجاهدا قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان يعدهم زلنبور صاحب الاسواق يضع رايته في كل سوق بين السماء والارض يجعل تلك الراية على حانوت أول من يفتح وآخر من يغلق ولبتى صاحب المصائب يأمر بضرب الوجوه وشق الجيوب والدعاء بالويل والحرب والاعور صاحب أرباب الرياء ومسوط صاحب الاخبار يأتي بها فيلقيها في أفواه الناس فلا يجدون لها أصلا وداسم الذي اذا دخل الرجل بيته فلم يسلم ولم يذكر اسم الله بصره من المتاع مالم يرفع ومالا يحسن موضعه واذا أكل ولم يذكر اسم الله أكل معه قال الاعمش واني ربما دخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسلم فرأيت مطهرة فقلت ارفعوا هذه وخاصمتهم ثم أذكر فأقول داسم اعوذ بالله منه زاد الثعلبي وغيره عن مجاهد والابيض وهو الذي يوسوس للانبياء وصخر وهو الذي اختلس خاتم سليمان عليه السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والافيس وهو صاحب الصلاة يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكنى والهفاف يكون بالصحارى يضل الناس ويتيههم ومنهم الغيلان وحكى أبو مطيع مكحول بن الفضل النسفي في كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد أن الهفاف هو صاحب الشراب ولقوس صاحب التحريش والاعور صاحب أبواب السلطان قال وقال الداراني ان لابليس شيطانا يقال له المتقاضي يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله في السر منذ عشرين فيحدث

يه في العلانية قال ابن عطية وهذا لم يأت به سند صحيح وقد طوّل النقاش في هذا المعنى وحكى حكايات تبعد عن الصحة ولم يرني في هذا صحيح الامافي كتاب مسلم من أن للصلاة شيطانا اسمه خنزب وذكر الترمذي أن للوضوء شيطانا يسمى الولهان من تفسير القرطبي في سورة الكهف عند تفسير قوله تعالى افتتخذونه وذريته الخ (يا ابراهيم) على ارادة القول أي قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجدال انه قد جاء أمر ربك قدره بمقتضى قضائه الازلي بعذابهم وهو أعلم بحالهم وانهم آتيهم عذاب غير مردود مصروف بجدال ولا دعاء ولا غير ذلك من البيضاوي في سورة هود عليه السلام (قوله قدره بمقتضى قضائه الازلي الخ) قال المصنف رحمه الله في شرح المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في أوقاتها يعني أن لصفة الارادة الالهية تعلقا قديما بوجود الاشياء في وقته المخصوص فيما لا يزال وتعلقا حادثا به في وقت وجوده بالفعل والقضاء هو التعلق القديم ولذا وصفه المصنف رحمه الله بالازلي والقدر التعلق الحادث لأن القضاء هو نفس الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه شهاب هو المعز

(أول شبهة وقعت في الخليقة ومن مصدرها في الاول ومن مظهرها) اعلم أن أول شبهة وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت في الخليقة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى ومذكورة في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود والامتناع منه قال كما نقل عنه اني سلمت أن الباري تعالى الهي واله الخلق عالم قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهما أراد شيأ قال له كن فيكون وهو حكيم الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة قالت الملائكة ماهي وكم هي قال لعنه الله سبعة الاول منها أنه علم قبل خلقي أي شئ يصدر عني ويحصل لم خلقني اولا وما الحكمة في خلقه اياي والثاني اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد اذ لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية والثالث اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد اذ لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقني وكلفني على الاطلاق وكلفني بهذا التكليف على الخصوص فاذ لم أسجد لم لعنني وأخرجني من الجنة وما الحكمة

فى ذلك بعد اذلم ارتكب قبيحا الاقولى لاأسجد الالك والخامس اذخلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا فلم أطع فلعننى وطردنى فلم طرقنى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستى حتى أكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة معى وما الحكمة فى ذلك بعد اذلو منعنى من دخول الجنة استراح منى آدم وبقى خالدا فيها والسادس اذخلقنى وكلفنى عموما وخصوصا ولعننى ثم طرقنى الى الجنة وكانت الخصومة بينى وبين آدم فلم سلطنى على اولاده حتى أراهم من حيث لايروننى ويؤثر فيهم وسوستى ولايؤثر فى حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة فى ذلك بعد اذلو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين كان احرى بهم واليق بالحكمة والسابع سلمت هذا كله خلقنى وكلفنى مطلقا ومقيدا واذلم أطع لعننى وطردنى واذأردت دخول الجنة مكننى وطرقنى واذعملت عملى أخرجنى ثم سلطنى على بنى آدم فلم اذا استمهلته أمهلنى فقلت أنظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة فى ذلك بعد اذلو أهلكنى فى الحال استراح الخلق منى ومابقى شرما فى العالم أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر قال فهذه حجتى على ماادعيته فى كل مسئلة قال شارح الانجيل فأوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قولوا له فانك فى تسليمك الاول أنى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص اذلو صدقت أنى اله العالمين ما احتكمت على بلم فأنا الله الذى لا اله الا أنا لا أسأل عما أفعل والخلق مسئولون هذا الذى ذكرته مذكور فى التوراة ومسطور فى الانجيل على الوجه الذى ذكرته وكنت برهة من الزمان أتفكر وأقول من المعلوم الذى لامرية فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه نشأت من شبهاته واذ كانت الشبهات محصورة فى سبع عادت كبار البدعة والضلال الى سبع ولا يجوز أن تعدو شبهات فريق الزيغ والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى أنواع الضلالات كالبذور وترجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالخلق والى الجنوح الى الهوى فى مقابلة النص هذا من جادل نوحا عليه السلام وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم أجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول فى اظهار شبهاته وحاصلها يرجع الى رفع التكليف وجحد أصحاب الشرائع والتكاليف بأسرهم اذلافرق بين قولهم أبشر يهدوننا وبين قوله أأسجد لمن خلقت طينا وعن هذا صار منفصل الخلاف ومحز الافتراق ماهو فى قوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذجاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا فبين أن المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم فى جواب مامنعك أن لاتسجد اذ أمرتك أنا خير منه وقال المتأخر من ذريته كما

قال

قال المتقدم أناخيرمن هذا الذى هو مهين وكذلك لو تتبعنا أحوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاحوال المتأخرين كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل واللعين الاول لما أن حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق أو حكم الخلق فى الخالق والاول غلو والثانى تقصير فثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الرافضة حيث غلوا فى شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا فى وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة حلولية الصفات وكل واحد منهم أعور بأى عينيه شاء فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ومن قال يوصف البارى تعالى بما يوصف به الخلق أو وصف الخلق بما وصف به البارى تعالى فقد اعتزل الخلق وشيخ القدرية طلب العلة فى كل شئ وذلك من نسج اللعين الاول اذ طلب العلة فى الخلق أولا والحكمة فى التكليف ثانيا والفائدة فى تكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثا وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا لله ولا نحكم الرجال وبين قوله لا أسجد الا لك أأسجد لبشر خلقته من صلصال وبالجملة كلا طرفى قصد الامور ذميم والمعتزلة غلوا فى التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام والروافض غلوا فى النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال وأنت ترى أن هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول وتلك فى الاول مصدرها وهذه فى الآخر مظهرها واليه أشار التنزيل فى قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين وشبه النبى صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الامة بأمة ضالة من الامم السابقة فقال القدرية مجوس هذه الامة وقال المشبهة يهود هذه الامة والرافضة نصاراها وقال عليه السلام جملة لتسلكن سبل الامم قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب دخلتموه

بيان أول شبهة وقعت فى الملة الاسلامية وكيف انشعابها ومن مظهرها ومن مصدرها

وكما قررنا أن الشبهات التى وقعت فى آخر الزمان هى بعينها تلك الشبهات التى وقعت فى أول الزمان كذلك يمكن أن يقرر فى زمان كل نبى ودور كل صاحب ملة وشريعة أن شبهات امته فى آخر زمانه ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين أو أكثرها من المنافقين وان خفى علينا ذلك فى الامم السالفة لتمادى الزمان فلم يخف فى هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقى زمن النبى صلى الله عليه وسلم

اذلم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر و ينهى وشرعوا فيما لامسرح للفكر فيه ولامسرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لايجوز الجدال فيه اعتبر حديث ذى الخويصرة التميمى اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى قال عليه السلام ان لم اعدل فمن يعدل فعاود اللعين وقال هذه قسمة ما أريد بها وجه الله وذلك خروج صريح على النبى صلى الله عليه وسلم واذا صار من اعترض على الامام الحق خارجيا أوليس ذلك قولا بتحسين العقل وتقبيحه وحكما بالهوى فى مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيخرج من ضئضئ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية الخبر بتمامه فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم أحد اذ قالوا هل لنا من الامر من شئ وقولهم لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهل ذلك الا تصريح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ وقول طائفة أنطعم من لو يشاء الله أطعمه تصريح بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث جادلوا فى ذات الله تفكرا فى جلاله وتصرفا فى أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال فهذا ما كان فى زمانه عليه السلام وهو فى شوكته وقوته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق وانما كان يظهر نفاقهم فى كل وقت بالاعتراض على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع واما الاختلافات الواقعة فى حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم فهى اختلافات اجتهادية كما قيل كان غرضهم فيها اقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين فأول تنازع وقع فى مرضه صلوات الله عليه وآله فيما رواه محمد بن اسمعيل البخارى باسناده عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال لما اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم مرضه الذى مات فيه قال ائتونى بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلون بعدى فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله فكثر اللغط فقال النبى صلى الله عليه وسلم قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع قال ابن عباس رضى الله عنهما ان الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلاف الثانى فى مرضه صلوات الله عليه وسلامه أنه قال جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنها فقال قوم يجب علينا امتثال أمره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبى صلى الله عليه وسلم فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر أى شئ يكون من أمره وانما أوردت هذين التنازعين لان المخالفين ربما عدوا ذلك من الاختلافات المؤثرة فى أمر الدين وهو كذلك وان كان الغرض كله اقامة مراسم الشرع فى حال

تزلزل القلوب وتسكين ثائرة الفتنة عند تغلب الامور (الخلاف الثالث في موته صلى الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا مات قتلته بسيفي هذا وقال أبو بكر رضي الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد أهل مكة من المهاجرين رده الى مكة لانها مسقط رأسه واراد أهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانها دار هجرته ومدار نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجه الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روي عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس في الامامة) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان وقد سهل الله ذلك في الصدر الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وقال الانصار منا امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الانصاري فاستدركه أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما بان حضرا سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت ازور في نفسي كلاما في الطريق فلما وصلت الى السقيفة اردت أن اتكلم فقال أبو بكر مه يا عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر ما كنت ازوره في نفسي كأنه يخبر عن غيب فقبل أن يشتغل الانصار بكلامه مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الثائرة الا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فايما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما

أن يقتلا وانما سكتت الانصار عن دعواهم لرواية أبي بكر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة ثم لما عاد الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بني هاشم وأبي سفيان من بني امية وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان مشغولا بما أمره النبي صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة (الخلاف السادس في أمر فدك والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع في قتال مانعي الزكاة فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى قال أبو بكر رضي الله عنه لو منعوني عقالا مما أعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ومضى بنفسه لقتالهم ووافقه الصحابة رضي الله عنهم باسرهم وقد ادى

اجتهاد عمر رضى الله تعالى عنه ايام خلافته الى ردّ السبايا والاموال اليهم واطلاق المحبوسين (الخلاف الثامن) فى تنصيص أبى بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضى الله عنهما فمن الناس من قال قد وليت علينا فظا غليظا وارتفع الخلاف بقول أبى بكر لوسألنى ربى يوم القيامة لقلت وليت عليهم خيرأهلهم وقد وقع فى زمانهما اختلافات كثيرة فى مسائل ميراث الجد والاخوة والكلالة وفى عقل الاصابع وديات الاسنان وحدود بعض الجرائم التى لم يرد فيها نص وانما اهم أمورهم الاشتغال بقتال الروم وغزو العجم وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين وكثرت السبايا والغنائم وكانوا كلهم يصدرون عن رأى عمر رضى الله عنه وانتشرت الدعوة وظهرت الكلمة ودانت العرب والعجم (الخلاف التاسع) فى أمر الشورى واختلاف الآراء فيها حتى اتفقوا كلهم على بيعة عثمان رضى الله عنه وانتظم الملك واستقرت الدعوة فى زمانه وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على أحسن خلق وعاملهم بابسط يد غيرأن اقاربه من بنى امية قد ركبوا نهابرذ ركبته وجاروا فجير عليه ووقعت فى زمانه اختلافات كثيرة وأخذوا عليه مآخذ كلها محال على بنى امية منها رده الحكم بن امية الى المدينة بعدأن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعدأن تشفع الى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ايام خلافتهما فما اجاباه الى ذلك ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ومنها نفى عثمان أباذر رضى الله تعالى عنه الى الربذة وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وتسليمه خمس غنائم افريقية له وقد بلغت مائتى ألف دينار ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبى سرح بعدأن اهدر النبى صلى الله عليه وسلم دمه وتوليته اياه مصر باعمالها وتوليته عبد الله ابن عامر البصرة حتى أحدث فيها ما احدث الى غير ذلك مما نقموا عليه وكان امراء جنوده معاوية بن أبى سفيان عامل الشام وسعيد بن العاص عامل الكوفة وبعده الوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن أبى سرح عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى اتى قدره عليه وقتل رضى الله عنه مظلوما فى داره وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه ولم تسكن بعد فى زمان أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له فأولها خروج طلحة والزبير الى مكة ثم حمل عائشة رضى الله عنها الى البصرة ثم نصب القتال معه ويعرف ذلك بحرب الجمل والحق أنهما رجعا بعدان ذكرهما أمرا فتذكرا فاما الزبير فقتله ابن الجرموز وقت الانصراف وهو فى النار لقول النبى صلى الله عليه وسلم بشر قاتل ابن صفية بالنار واما طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الاعراض فخر ميتا واما عائشة رضى الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على

التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص أباموسى الاشعرى وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهر وان عقدا وقولا ونصب القتال معه فعلا ظاهر امعروف وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق معه وظهر فى زمانه الخوارج عليه مثل الاشعث بن قيس الكندى ومسعود بن فدكى التميمى وزيد بن حصين الطائى وغيرهم وكذلك صار فى زمانه الغلاة فى حقه مثل عبد الله بن سبار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال فانقسمت الاختلافات بعده الى قسمين أحدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الاصول والاختلاف فى الامامة على وجهين أحدهما القول بان الامامة تثبت بالنص والتعيين والثانى القول بان الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار فمن قال ان الامامة تثبت بالاتفاق قال بامامة كل من اتفقت عليه الامة أو جماعة مفردة من الامة اما مطلقا واما بشرط أن يكون قريشيا على مذهب قوم وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخر كما سيأتى ومن قال بالاول قال بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج من كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل فى معاملاتهم والاخذلوه وخلعوه وربما قتلوه ومن قال ان الامامة تثبت بالنص اختلفوا بعد على كرم الله وجهه فنهم من قال انما نص على ابنه محمد بن الحنفية وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعده فنهم من قال انه لم يمت ويرجع فيملأ العالم عدلا ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه أبى هاشم وافترقت هؤلاء فنهم من قال الامامة بقيت فى عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا فى ذلك الغير فنهم من قال هو بنان بن سمعان الهندى ومنهم من قال هو على بن عبد الله بن عباس ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن أبى طالب وهؤلاء كلهم يقولون ان الدين طاعة رجل ويتأولون احكام الشرع كلها على شخص معين وأما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية فقال بالنص على الحسن والحسين رضى الله عنهما وقال لا امامة فى الاخوين الا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا فنهم من اجرى الامامة فى اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه عبد الله ثم ابنه محمد ثم أخيه ابراهيم الامامين وقد خرجا ايام المنصور فقتلا رحمهما الله ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجرى الوصية فى اولاد الحسين وقال بعده بامامة على ابنه زين العابدين نصا عليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بامامة ابنه زيد ومذهبهم ان كل فاطمى خرج وهو عالم زاهد شجاع سخى كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرجعة ومنهم من ساق وقال بامامة كل من هذا حاله فى كل زمان واما الامامية فقالوا بامامة محمد بن على الباقر نصا عليه ثم بامامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اختلفوا بعده فى اولاده من المنصوص عليه وهم خمسة محمد واسمعيل وعبد الله وموسى وعلى ولهم اختلافات فى ذلك ومذاهب * وأما الاختلافات فى الاصول فحدثت فى آخر ايام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى القول بالقدر وانكار الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزالى وكان تلميذ الحسن البصرى وتلمذ له عمرو بن عبيد وزاد عليه فى مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد الناقص ايام بنى امية ثم والى المنصور وقال بامامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو وأصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن على بانه خالف مذهب آبائه فى الاصول وفى التبرى والتوالى وهم من أهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرت ايام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردوها فنا من فنون العلم وسموها باسم الكلام اما لان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسئلة الكلام فسمى النوع باسمها واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة فى أن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وابدع بدعا فى الكلام والارادة وأفعال العباد والقول بالقدر والآجال والارزاق وجرت بينه وبين هشام بن الحكم مناظرات فى أحكام التشبيه وأبو يعقوب الشحام والادمى صاحبا أبى الهذيل وافقاه فى ذلك كله ثم ابراهيم بن سيار النظام فى ايام المعتصم وانفرد عن السلف ببدع فى القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتوليد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل واذا فعل فهو ظالم الى غير ذلك مما انفرد به عن أصحابه وتلمذ له أبو موسى المردار راهب المعتزلة وانفرد عنه بابطال اعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وفى ايامه جرت أكثر الشدائد على السلف لقولهم بقدم القرآن والمتأخرون منهم أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى قد لخصوا طرق أصحابهم وانفردوا عنهم بمسائل واما رونق الكلام ابتداء فمن الخلفاء العباسية هرون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهى من الصاحب ابن عباد وجماعة من الديالمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قول اقناعى ويسمون الصفاتية فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ومن مشبه صفاته بصفات الخلق

وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ويناضلون المعتزلة في قدم الكلام على قول ظاهر وجرت مناظرة بين أبي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري وبين استاذه أبي علي الجبائي في بعض مسائل التحسين والتقبيح فالزم الاشعري استاذه امورا لم يخرج عنها بجواب فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهبا منفردا وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي الاشعري والاستاذ أبي اسحق الشافعي الاسفرايني وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بمرة قد قمش من كل مذهب ضغثا واثبته في كتابه وروجه على اغتام غزنة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلاء على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم وهو اقرب مذهب الى مذهب الخوارج فهم مجسمة (الى هنا من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني) فتح اختلاف در مسائل شرعية فرعيه بعد از رحلت نبي صلى الله عليه وسلم پيدا شد تاج الدين اسمعيل قنوى در شرح حاوى كويد كه در مسئلهٔ خرقا كه شخصى مرد ومادر وخواهر وجد را كذاشت أبو بكر صديق رضي الله عنه حكم كرد كه مادر را ثلث مال است وجد را باقى امير المؤمنين عمر فاروق كفت خواهر را نصف است ومادر را ثلث باقى وجد را ثلث باقى امير المؤمنين عثمان ذى النورين كفت هريك را ثلث است امير المؤمنين على كرم الله وجهه كفت خواهر را نصف است ومادر را ثلث وجد را سدس وابن مسعود رضي الله عنه كفت خواهر را نصف است وهريك از جد ومادر را نصف باقى وزيد ابن ثابت كفت مادر را ثلث وجد را دو ثلث باقى وخواهر را ثلث باقى وامام شافعي رحمه الله موافق اوست چه حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم در شان او فرمود (افرضكم زيد) وقاضى عضد در شرح مختصر كويد ابن عباس رضي الله تعالى عنهما در قول مخالف على وزيد وابن مسعود بود وميكفت (من باهلنى باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا) وهم در شرح مذكور كويد زنى آبستن در وقتى كه عمر باحضار او امر كرده بود بچه بينداخت عثمان وعبد الرحمن با عمر كفتند (انما أنت مؤدب لانرى عليك شيأ) وعلى كفت (ان كان عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك) وروز بروز دائرهٔ خلاف واسع شد ومجتهدان بيشتر ميشدند تا قرار بر مذاهب ائمهٔ أربعه كرفت (واول ايشان أبو حنيفة نعمان بن ثابت) بود ودر سنهٔ ثمانين در كوفه متولد شد واو را دو بار تقضاء تكليف كردند وچون سلطان بشرائط امامت متصف نبود او قبول نكرد اول در كوفه صد تازيانه اش زدند در ده روز هر روز ده تازيانه وآخر در بغداد

درزندان منصور وفات یافت درسنه خمسین ومائه وامیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه درشان ثابت دعا فرموده بود به برکت در وددر ذریهٔ او (قال العلامة الزمخشری فی الکشاف عند تفسیر قوله تعالی (لا ینال عهدی الظالمین) کان أبو حنیفة یفتی سرا بوجوب نصرة زید بن علی رضی الله عنه وحمل المال الیه والخروج علی اللص المتلقب المتسمی بالامام والخلیفة کالدوانیقی واشباهه وقالت امرأة اشرت علی ابنی بالخروج مع ابراهیم ومحمد ابنی عبدالله بن الحسن حتی قتل فقال بالیتنی کنت مکان ابنك وکان یقول فی المنصور واشیاعه لو ارادوا بناء مسجد وارادونی علی عد اجره لما فعلت (ثانی مالك بن انس بن مالك) بود درخمس وتسعین متولد شده ودر مدینه درسنه تسع وسبعین ومائه وفات یافت وشافعی شاگرد او بود (ثالث امام شافعی) محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبد یزید بن هاشم بن عبد المطلب وسائب در روز بدر مسلمان شد وشافع درطفولیت نبی را صلی الله علیه وسلم دیده بود وولادت شافعی درغزه یا عسقلان یا یمن بود درخمسین ومائه ووفات او بمصر در رجب سنة اربع ومائتین وشیخ علاء الدولة سمنانی درعروه میفرماید که رجال الغیب اکنون نماز برمذهب امام شافعی میگزارند وشیخ محیی الدین در باب سیصد ویخم از فتوحات نقل میکند که شافعی از اوتاد اربعه بود (رابع احمد بن محمد بن حنبل) در بغداد متولد شد درسنه اربع وستین ومائه شاگرد شافع بود ودر بغداد درسنه احدی واربعین ومائتین متوفی شد واما مذاهب شیعه بواسطهٔ طعن ولعن ازازل ایشان درشان صحابهٔ کرام رضوان الله علیهم أجمعین مردود است واثر آن مذاهب درمیان جمهور أهل اسلام مفقود وجمال الدین محمد بن مطهر حلی وخواجه نصیرالدین محمد الطوسی از امامیه اند وابن اثیر درشرح کتاب ثبوت از جامع الاصول گفته (المذاهب المشهورة فی الاسلام التی علیها مدار المسلمین فی اقطار الارض مذهب الشافعی وأبی حنیفة ومالك واحمد ومذهب الامامیة) وتعیین کرد که مجدد مذهب امامیه درمائهٔ ثانیه علی بن موسی الرضا بود وجه زنا او آنست که من یجدد درحدیث مشهور مخصوص بشخصی واحد نیست وهرمذهب رادرسرهرمائه مجددی هست واعدل طوائف شیعه اصحاب زید بن علی بن حسین بن علی بن أبی طالب اند چه ایشان گویند (علی بن أبی طالب افضل الصحابة الا أن الخلافة فوضت الی أبی بکر لمصلحة رأوها وقاعدة دینیة راعوها من تسکین نائرة الفتنة وتطییب قلوب عامة الخلق فان عهد الحروب التی جرت فی ایام النبوة کان قریبا وسیف امیرالمؤمنین من دماء المشرکین من قریش وغیرهم لم یجف والضغائن فی صدور القوم من طلب الثار کما هی فما کانت القلوب تمیل کل المیل وینقاد الرقاب کل الانقیاد فکانت المصلحة أن یکون القائم بهذا الشان ممن عرفوه باللین والتؤدة (وقاضی أبو بکر باقلانی درملل ونحل گوید

لاخلاف بين الائمة فی تکفیر غلاة الروافض وهم الذین زعموا انّ الله قد حل فی الانبیاء ثم فی الائمة (ومذهب اکثر شافعیه آنست که (شهادة مبتدع غیر مکفر) مقبولست واگرچه سب صحابه کند وامام الحرمین وامام غزالی و بغوی گویند شهادت کسی که منکر امامت أبی بکر یا عمر باشد یا سب صحابه یا قذف عائشه نماید مقبول نیست لیکن شهادت کسی که تفضیل علی بر أبی بکر کند بی نزاع مسموعست واکثر أصحاب شافعی برانندکه اگر کسی وصیت مالی کند برای اجهل ناس از مسلمین بر روافض دهند هداهم الله طریق الفلاح و رزقهم رحیق الصلاح الی هنا من شرح الدیوان المعزوّ لعلی ابن أبی طالب للقاضی میرحسین المیبدی) شیخ علاء الدولة قدس سره در عروه میگوید که جمیع فرق اسلامیه أهل نجاتند و مراد از ناجیه در حدیث (ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة فالناجیة منها واحدة) ناجیه بی شفاعتست (قل یا عبادی الذین اسرفوا علی أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله انّ الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم) من شرح المذکور (فائدة) أجمعنا علی انّ الجن من کان مؤمنا منهم فانه یدخل الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنیفة رضی الله تعالی عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لانّ الله تعالی قال خبرا عنهم (یا قومنا اجیبوا داعی الله وآمنوا به یغفر لکم من ذنوبکم ویجرکم من عذاب ألیم) ذکر المغفرة والنجاة ولم یذکر الثواب وعند أبی یوسف ومحمد والشافعی لهم الثواب کالعقوبة والاصح أن یقول لیس لهم أکل وشرب ولکن یتنعمون بالنظر والشم والسماع کما فی الدنیا اما الاستمتاع فقال بعضهم لیس لهم استمتاع فی الجنة مع أهل الجنة وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبیعتهم وعادتهم والاصح ان لهم الطمث مع أهالیهم ولا یکون مع أهل الجنة کذا فی التمهید (للامام السالمی الحنفی بر یان مسلمان را ثواب نیست بجز آنکه عقوبتشان نبود و بمذهب امام أبی یوسف ومحمد ایشانرا ثواب هست (کذا فی مسائل الجنة من الزوائد المجموعة فی الفقه الحنفی وذکر فی الخلاصة قوله لیس للجن ثواب تأویله من جنس ثواب الانس وسئل عن الملائکة هل لهم ثواب کعذاب قال نعم الاآن عقابهم لیس کعقاب الآدمیین وثوابهم لیس کثوابهم لانّ الثواب التلذذ ولذتنا فی الدنیا الشراب والطعام وکذلك فی الآخرة وتلذذ الملائکة بالطاعة ونحوها فی الدنیا وکذا فی الآخرة کذا فی آخر الفتاوی الظهیریة فی الفقه الحنفی اما الملائکة فمن وجد منه الکفر فهو من أهل النار کابلیس علیه اللعنة ومن وجد منه المعصیة دون الکفر فعلیه العقاب کقصة هاروت وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن کفر فهو من أهل النار ومن آمن واطاع فهو من أهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما کذا فی معتقدات الشیخ أبی المعین النسفی أقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال أبو حنیفة بانه لاجزاء للجن علی الطاعة الا بالنجاة من العذاب کما هو تقریر بعض الکتب فالرد

عليه ظاهر وان قال ان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستشمام والاستروا ح وان ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر قطعا وكذا قوله تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) لا يرد عليه في الاستمتاع فانه قال بالطمث لهم مع اهاليهم لكن يرد على مذهبه في ظني في الجملة انه قال لا يجوز الاستنجاء بالعظم فعلل في كتب مذهبه بانه طعام الجن وأيضا ذكر في تفسير المدارك لصاحب الكافي الحنفي قيل ان الجن كرهوا أن يتزوجها سليمان فتفضي اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا ان يلد منها ولدا يجتمع له فطنة الجن والانس ونقل صاحب القنية في الفقه الحنفي اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن لكنه نقل عن بعضهم أنه قال يصفع السائل لحماقته من المجموعة الحفيدية وتفصيل مسائل المناكحة في الاشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي (قالوا حديثان متناقضان) رويتم عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فالزنا والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال أبو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان أن يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر أن يدخل الجنة لان الكبرياء لله عز وجل ولا يكون لغيره فاذا نازعها الله لم يكن حكمه أن يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام قولك في دار رأيتها صغيرة لا ينزل هذه الدار امير تريد حكمها وحكم امثالها أن لا ينزلها الامراء وقد يجوز أن ينزلوها وقولك هذا البلد لا ينزله حر تريد ليس حكمه أن ينزله الاحرار وقد يجوز أن ينزلوه وكذلك قوله عليه السلام من صام الدهر ضيقت عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل برخصته ويسره والراغب عن الرخصة كالراغب عن العزيمة وكلاهما مستحق للعقوبة ان عاقبه الله تعالى وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم أي حكمه أن يجازيه بذلك والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث أبي هريرة من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن وعده على عمل عقابا فهو تعالى فيه بالخيار (وحدثني) اسحق بن ابراهيم الشهيدي قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمرو بن عبيد يقول يؤتى بي يوم القيامة فاقام بين يدي الله تعالى فيقول لي لم قلت ان القاتل في النار فاقول أنت قلته يارب ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فقلت له وما في البيت اصغر مني ارأيت ان قال لك فاني قد قلت (ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من اين علمت اني لا اشاء أن اغفر له قال

فما استطاع ان يرد على شيأ (من شرح الاحاديث المشكلة) للامام المحقق أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عزوجل يغفر الشرك لمن تاب منه وانه لا يغفر مادون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك قلت الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين الى قوله لمن يشاء كأنه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء مادون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكبائر الا بعد التوبة وأجاب بأن المراد بأحدهما قبل التوبة وبالآخر بعدها وضعف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد الزمخشري ان يجيب عن تمسك أهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه الآية تدل على أنه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا أي قبل التوبة لانه يغفر على سبيل الوجوب أي بعد التوبة كما هو عندهم فوجب أن يكون معنى قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء تفضلا أي قبل التوبة فصح انه يجوز أن يغفر غير الشرك قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المصنف أجاب عن ذلك بما لا يبقى معه حسن النظم وتجاوب طرفيه ومثل بمثال لا يلائم الآية ولا يوافقها فان الموافق للآية ماذكره من المثال أن يقال ان الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه لا يبذل القنطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه بت الحكم على خلود عذابه ولان ذنبه لا يمحى اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره (ويغفر مادون ذلك) أي مادون الشرك صغيرا كان أو كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى ان الله لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر مادونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه خالد في النار (من انوار التنزيل للقاضي البيضاوي عليه رحمة الباري (قوله لانه بت الحكم على خلوده) قيل الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد المحل وهو مذهب الفلاسفة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان لله شريكا وبمعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا وقد صرح به فی قوله تعالی فی سورة لم یکن بقوله (ان الذین کفروا من أهل الکتاب والمشرکین فی نار جهنم خالدین فیها) فلا یبقی شبهة فی عمومه شهاب (قوله وفیه تقیید بلا دلیل) یعنی ان تأویل المعتزلة مبنی علی تقیید عموم آیة الوعد وهی الآیة الناطقة بمغفرة ما دون ذلک الشرک بالتوبة عنه حیث قالوا معنی الآیة انه تعالی یغفر ما دون الشرک لمن یشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم یحافظون علی عموم آیات الوعید والمحافظة علی عمومها لیست اولی من المحافظة علی عموم آیات الوعد فتقیید عموم آیة الوعد تقیید بلا دلیل نقوله اذ لیس عموم آیات الوعید بالمحافظة اولی منه أی من عموم آیات الوعد فانه متمسک لهم فی تقیید آیات الوعد بالتوبة عند التعارض شیخ زاده علیه الرحمة (قوله ونقض لمذهبهم الخ) رده صاحب الکشف فقال وما قاله بعض الجماعة من أن التقیید بالمشیئة ینافی وجوب التعذیب قبل التوبة ووجوب الصفح بعدها لم یصدر عن ثبت لان الوجوب بالحکمة یؤکد المشیئة عندهم وأیضا فانه اشار بتمثیله بان الامیر یبذل القنطار لمن یشاء ولا یبذل الدینار لمن یشاء الی أن المشیئة بمعنی الاستحقاق وهی تقتضی الوجوب وتؤکده کما قال المدقق فلا یرد ما ذکره رأسا ووجه الزام الخوارج یفهم من التقابل فافهم من حاشیة المولی الشهاب الخفاجی المصری (الحضرات الخمس الالهیة) صوفیه کویند حضرات کلیهٔ الهیه پنجست اول حضرت غیب مطلق و او اعیان ثابته است ثانی حضرت غیب مضاف که بغیب مطلق اقربست وآن عقول ونفوس مجرده است ثالث حضرت غیب مضاف که بشهادت مطلقه اقربست وان عالم مثالست رابع حضرت شهادت مطلقه که ازمرکز ارض است تا عرش خامس حضرت جامعه باربعه مذکوره است وآن عالمست بتفصیل وانسان باجمال وسر نقطهٔ وحدت درنصف دائرهٔ وجود نزولیست ومنتهی بحقیقت انسانست ولیلة القدر نازل بان (تنزل الملائکة والروح فیها باذن ربهم من کل امر) ودرنصف دیکر عروجیست ویوم القیامه مطابق آنست (تعرج الملائکة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین ألف سنة) وعالم شهادت مظهر عالم مثالست واو مظهر ارواح واو مظهر اعیان ثابته است واو مظهر اسماء الهی وحضرت واحدیت واو مظهر احدیت وایضا ظاهر شود معنی انکه سر اسرافیل بعرش است وپای برزمین ومعنی نفخ او در صور که جمع صورتست ومعنی آنکه خدا را فرشته است چند هزار سر دارد ودرهر سر چند هزار زبان وشیخ عزیز نسفی درین مقام کفته چون باطن عارف باو کوید که سر حقیقت اظهار کن باید کفت تو زبان بسیار داری بزبان دیکر این سخن بکو وباتفاق لاهوت ذاتست وناسوت انسان وملک عالم شهادت اما درجبروت وملکوت خلافست بعضی کویند جبروت صفاتست وملکوت مجردات وعالم مثال وقیصری درشرح فصوص کفته

اهل الجبروت العقل الاول والملائکة المهیمة والعقول السماویة والعنصریة البسیطة والمرکبة التی هی المواليد الثلاثة واهل الملکوت النفس الکلیة والنفوس المجردة السماویة والعنصریة البسیطة والمرکبة ما فی الوجود شیٔ الاوله من الجبروت والملکوت عقل ونفس (واین سخن مطابقست باحدیث (ان لکل شیٔ ملکا وینزل مع کل قطرة ملک) از شرح دیوان للقاضی میر حسین المیبدی صونیه کویند سالک را منازلست ودیدن ابراهیم خلیل علیه السلام ستاره وماه وآفتاب را واعراض او از هر یک اشارتست بان واول منازل توبه وطاعت وذکر است ودرین مرتبه نور سبز متمثل شود ثانی تزکیهٔ نفس است از صفات شیطانی وسبعی وبهیمی چه نفس تا بصفات شیطانی کرفتارست اماره است وچون ازان خلاص یافت وبصفات سبعی مبتلاست لوامه است وچون ازان مبرا شد وبصفات بهیمی آلوده است ملهمه آنست وچون ازان معرا شد مطمئنه است وفرق میان شیطنت اماره وسبعیت لوامه آنست که شر اول متعدیست وشر ثانی لازم وترقی سالک در طور نفس نزولیست چه اماره بصفت نارست ولوامه بصفت هوی وملهمه بصفت آب ومطمئنه بصفت خاک ودر مرتبهٔ اطمینان نور کبود متمثل میشود ونهایت سیر مطمئنهٔ ملکوت سفلیست ثالث تحلیهٔ قلب باخلاق حمیده ودرین مرتبه نور سرخ متمثل شود ودل ذاکر کردد ونور طاعات واخلاق وصفات روحانیه بیند ونهایت سیر قلب اوائل ملکوت علویست رابع تخلیهٔ سر از غیر حق ودرین مرتبه نور زرد متمثل شود ونهایت سیر سر اواسط ملکوت علویست خامس مرتبهٔ روح ودرین مرتبه نور سفید متمثل شود ونهایت سیر روح اواخر ملکوت علویست سادس مرتبهٔ خفا ودرین مرتبه نور سیاه متمثل کردد ونهایت سیر خفی عالم جبروتست سابع غیب الغیوب که مرتبهٔ فنا وبقاست وفنا فی الله محو وجود موهوم است در وجود حقیقی مثل انعدام قطره در بحر وکداختن برف در وقت تابیدن آفتاب (فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا) وبقا بالله اتحاد قطره است بدریا وارتفاع غیر از پیش دیدهٔ دل وخروج از تصور باطل که نقوش اغیار بر صفحهٔ ضمیر می نکاشت وسالک بواسطهٔ آن وجود قطره غیر وجود دریای پنداشت (رباعی) کر کرد وکرا اهل شهودی ای دل * یکقطره زدریای وجودی ای دل * زین پیش نبود از تو با دریا فرق) تا کاه چنان شوی که بودی ای دل * کوزهٔ از برف بسازند وپر آب کنند ودر آب اندازند حال او چه باشد انکشت بسبب مجاورهٔ آتش واستعداد خفی اندک اندک مشتعل میشود وتا احراق واضاءت که از خواص آتش است از وظاهر میکردد واکر زبان داشتی انا النار میکفتی چنانچه منصور انا الحق کفت جنید فرمود لیس فی جبتی سوی الله وابو یزید فرمود انسلخت من جلدی کما انسلخت الحیة من جلدها فاذا انا هو وقال بعضهم ان الله تعالی

لطف نفسه فسماه حقا وكشفه فسماه خلقا وامام جعفر الصادق رضى الله عنه دراثناى تلاوت قرآن بيهوش شد وچون بهوش بازآمد فرمود) مازلت اكرر آية حتى سمعتها من المتكلم بها وشيخ شهاب الدين سهروردى ميفرمايد لسان امام درآن وقت چون شجرهٔ موسى بود كه دركوه طور (انى انا الله) كفت (بيت) رواشد چون انا الحق از درختى * چرا نبود سزا از نيك بختى (رباعى) توحيد كه ازمشرب عرفان باشد * درمذهب اهل عشق ايمان باشد * هركس كه نديده قطره با بحر يكى * خيران شده ام كه چون مسلمان باشد * ديدن پروانه جيزها را نبود آتش علم اليقين است وديدن آتش عين اليقين وسوختن در آتش حق اليقين از شرح مذكور للميبدى رحمه الله (آيات الشفاء) هى ست (ويشف صدور قوم مؤمنين * وشفاء لما فى الصدور * فيه شفاء للناس * وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين * واذا مرضت فهو يشفين * قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء) قال السبكى وقد جربت كثيرا وعن القشيرى انه مرض له ولد ايس من حياته فرأى الله فى منامه فشكا له ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء واقرأها عليه واكتبها فى اناء واسقه فيه ما محيت به ففعل فشفاه الله والاطباء معترفون بان من الامور الروحانية والرقى ماينشئ بخاصة روحانية كما فصله الاندلسى فى مفرداته ومن ينكره لا يعبؤ به من حاشية الشهاب على البيضاوى فى سورة الاسراء عند قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء الآية ورأيت انا فى بعض كتب الحكمة نقلا عن ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل الدعاء حل ما عقدته السماء يعنى أن للدعوات تاثيرا عندهم كما عند أصحاب الشرائع كتبه الفقير محمد راغب الوزير (مقدار مساحة كرة الارض) قالوا دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة وهو ثمانية آلاف فرسخ بحيث لو وضعنا طرف حبل على أى موضع كان من الارض وادرنا الحبل على كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الآخر الى ذلك الموضع من الارض والتقى طرفا الحبل فاذا مسحنا ذلك الحبل كان أربعة وعشرين ألف ميل وهى ثمانية آلاف فرسخ وذلك قطعى لاشك فيه وقد أراد المأمون أن يقف على حقيقة ذلك فسأل بنى موسى بن شاكر وكانوا قد انفردوا به علم الهندسة فقالوا انه هذا قطعى فسألهم تحقيقه معاينة فسألوا عن صحراء مستوية فقيل صحراء سنجار فخرجوا اليها ووقفوا فى موضع واخذوا ارتفاع القطب الشمالى ببعض الآلات وضربوا فى ذلك الموضع وتدا وربطوا حبلا طويلا ثم مشوا الى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف الى يمين وشمال بحسب الامكان فلما فرغ الحبل نصبوا وتدا آخر فى الارض وربطوا فيه حبلا آخر ومشوا الى جهة الشمال حتى انتهوا الى موضع اخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة فمسحوا ذلك القدر الذى قدروه من الارض بالحبال فبلغ ستة وستين ميلا وثلثى ميل وجميع الفلك

ثلثمائة

ثلثمائة وستون درجة لان الفلك مقسوم باثنى عشر برجا وكل برج ثلاثون درجة فضربوا عدد درج الفلك الثلثمائة والستين فى ستة وستين ميلا وثلثين التى هى حصة كل درجة فكانت الجملة أربعة وعشرين ألف ميل وهى ثمانية آلاف فرسخ قال فعلى هذا يكون دور كرة الارض مسيرة ألف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين الاثمانين يوما بسير النهار دون الليل لان المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال وهذا ينافى ما اشتهر من ان الارض مسيرة خمسمائة سنة مع ان طول الشئ أقل من دوره ومساحته ويعلم من ذلك أيضا ان فى كل ثلاث مراحل الا خمسة أميال وثلث فى السير الى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التى انتهى اليها زائدا درجة على عرض الارض التى ابتدئ بالسير منها بالثلاث مراحل المذكورة اذا كانت المرحلة أربعة وعشرين ميلا كما قدروها فى مسافة القصر الشرعية ومما يدلك على هذا ان عرض المدينة المشرفة يزيد على عرض مكة المعظمة ثلاث درج والله أعلم والمعمور من الارض قدر ربع الكرة تقريبا والله أعلم (من مرآة الزمان للامام اليافعى) عند ذكر ترجمة الصولى فى ذيل تضعيف بيوت الشطرنج * ذهب جمهور أرباب الملل والنحل الى ان فرق العقلاء المكلفين أربع الملائكة والبشر والجن والشياطين واختلفوا فى أنه هل الجن نوع والشياطين نوع آخر فقال قوم الامر كذلك وقال آخرون الجن هم الارواح الطاهرة الخيرة والشياطين الارواح المؤذية الشريرة وأما المجوس فلهم غلو شديد فى هذا الباب لانهم قالوا اله العالم اثنان أحدهما خير سخى رحيم والثانى شرير بخيل قاس مؤذ والاله الخير له أعوان وجند وهم الملائكة والاله الشرير المؤذى له أعوان وجند وهم الشياطين والارواح الخبيثة والاله الخير له السماء وجنده فى السماء والاله الشرير فى الارض وجنده أيضا فى الارض وهذا الذى يسمونه بالاله الشرير هو الذى يسمونه المسلمون بابليس والمسلمون متى وقع فى هذا العالم شر أو فتنة أو محنة فانهم ينسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفا منه وبلغوا فى هذا الغلو الى ان أول كلمة يذكرونها هى قولهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذون من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وعنده درجة عظيمة موهمة للمقابلة اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق أرباب الملل والنحل على وجود روح قوى من الارواح الخبيثة المؤذية الداعية الى الشرور والاختلاف ليس الا فى الاسماء والالقاب وأما الثنوية فهم أيضا مفرطون فى هذا الاعتقاد لانهم يقولون اله العالم هو النور والظلمة وفى عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير الرحيم وأنوار أخرى مختلفة بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفى عالم الظلمات موجود هو الظلمة التامة الكاملة وهو الاله المؤذى الشرير وأرواح أخرى مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم أعوان الظلام الاعظم

وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب أرباب الملل والنحل
فى هذا الباب وأمّا الفلاسفة فالمتأخرون منهم اتفقوا على انكاره وأمّا المتقدمون فلا
أعرف مذهبهم فى هذا الباب الا انى رأيت فى كتاب الاهوية والبلدان لبقراط ذكر فيه
أنّ المياه الواقفة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جملتها الصرع ثم قال
لا أريد به الصرع الذى يعالجه أصحاب الهيا كل بل الصرع الذى يعالجه الاطباء وهذا
تصريح بأن الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المطالب العالية) وباقى
الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين تجده فى هذه الوريقات منقولا من التفسير الكبير
فى القريب الى النصف منه (قال الحكماء) لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو
المطلوب والا كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بدّ من الانتهاء الى الواجب لبطلان
الدور والتسلسل فقال فى شرح المواقف فى هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم
أو امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة أقول لا يخفى أنّ المتكلمين أيضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا فى المدّعى ما لا حاجة اليه من كون
الواجب صانعا لما سواه فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده أو مع امكانه وذلك
لانّ المدار فى اثبات الواجب عند الحكماء مجرّد الامكان ولا بدّ من ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال فى أصل المدّعى أى اثبات الواجب فى الجملة على
الطريقين ويؤيده تقرير شرح المقاصد (من المجموعة الحفيدية) الايمان يزيد
وينقص عند الاشاعرة وهو المحكى عن الشافعى وأنكره أبو حنيفة وأصحابه وكثير
من العلماء كامام الحرمين لانه اسم للتصديق البالغ حدّ الجزم والاذعان ولا يتصوّر فيه
الزيادة والنقصان وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات ولذا قال الامام الرازى انّ هذا
الخلاف فرع تفسير الايمان وذكر صاحب المواقف والحق انّ التصديق يقبل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون
الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم انّ التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر انّ الظنّ
الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين فى كونه
ايمانا حقيقيا أقول فيه بحثان أمّا الاول فلانه ذكر السيد الشريف فى حاشية خطبة
شرح المختصر أنّ الظنون تختلف قوة وضعفا دون اليقين وأمّا الثانى فلان جعل الظنّ
كافيا غير موافق لما نقل الامام النووى فى شرح مسلم فى كتاب الايمان عن ابن بطال انه
قال أمّا التصديق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم لا ينقص اذ لا يجوز نقصان
التصديق لانه اذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الايمان ولما فى شرح المقاصد
فى بحث عصمة الملائكة وما يقال من انه لا عبرة بالظنيات فى باب الاعتقادات فان
اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان أريد انه
لا يحصل الظنّ بذلك الحكم فظاهر البطلان لكنه لا يلائم مذهب الاشاعرة من انه

لا يعتبر

لا يعتبر ايمان المقلد وقد قال صاحب النهاية فى شرح التمهيد على مذهب أبى حنيفة
الاصل فى المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقدنه وقلت به حق يقينا وما قاله غيرى
باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيأ وقوله تعالى فى وصف
الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين اقول لا كلام فى انه يكفى الظن فى اثبات
الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وأمثالها
وانما الكلام فى اثبات الوحدانية والقيامة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبار الجزم
(تتمة) الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند أبى حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله
ثم يجب عليه الثبات والتقرير بأوصاف الايمان وعند الشافعى يتم بشهادتين وهو
أن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر أوصاف الايمان وشرائطه وحد
شرائط الايمان وأوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها
فانه يكون شرطا لصحة الايمان ويكون وصفا للايمان والدليل عليه ما روى عن
النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الايمان فقال أن تقر بالله وبملائكته وكتبه
ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره (من مجموعة الحفيد) قال المبحث الخامس
قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدا الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدا التغير
والفعل فكذا يطلق على مبدا التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها فى البدن
لتكميل جوهره وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها
فى تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور أن مراتب النظرى أربع لانه اما
كمال واما استعداد نحو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية
النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع
الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس
فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن
يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من العقل وأما الكمال فهو أن تحصل
النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا أى من خارج
وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
ونسبته الينا نسبة الشمس الى أبصارنا وتختلف عبارات القوم فى أن المذكورات
أسام لهذه الاستعدادات والكمال أو للنفس باعتبار اتصافها بها أو لقوى فى النفس

هي مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدا الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاول تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدا والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا أيضا في ان المعتبر في المستفاد هو حصول النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية وأول المنازل الملكية وانه يمتنع أو يستبعد جدا مادامت النفس متعلقة بالبدن أو مجرد الحصول حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي تخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب أصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات أيضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا من ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى أن حالتها مستفادة واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم من شرح المقاصد للمحقق التفتازاني رحمه الله (أهل الفروع) المختلفون في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية اعلم أن اصول الاجتهاد وأركانه أربعة وربما تعود الى اثنين الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما تلقوا صحة هذه الاركان وانحصارها في الاربعة من اجماع الصحابة وتلقوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه أيضا منهم فان العلم بالتواتر وقد حصل أنهم اذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال وحرام فزعوا الى الاجتهاد وابتدؤا بكتاب الله تعالى

فان وجدوا فيه نصا ظاهرا تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه وان لم يجدوا فيه نصا فزعوا الى السنة فان روى لهم في ذلك خبر أخذوا به ونزلوا على حكمه وان لم يجدوا الخبر فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم اثنين وثلاثة وكانعدها اربعة اذ وجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم واتفاقهم والجرى على مناهج اجتهادهم وربما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وربما كان اجماعا مطلقا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع حجة شرعية لاجماعهم على التمسك بالاجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضى الله عنهم الذين هم الائمة الراشدون لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة ولكن الاجماع لا يخلو عن نص خفى قد اختصته لا على القطع فعلم ان الصدر الاول لا يجتمعون على امر الا عن ثبت وتوقيف فاما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة قد اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها واما أن يكون النص في أن الاجماع حجة ومخالفة الاجماع بدعة وبالجملة مستند الاجماع نص خفى او جلى لا محالة والا فيؤدى الى اثبات الاحكام المرسلة ومستند الاجتهاد والقياس هو الاجماع وهو أيضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الاصول الاربعة في الحقيقة الى اثنين وربما ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى وبالجملة نعلم قطعا ويقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم أيضا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضا والنصوص اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الواضع للاحكام فيجب على المجتهد أن لا يعدو في اجتهاده عن هذه الاركان وشرائط الاجتهاد خمس معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الالفاظ الوضعية والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل وفحوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمن وما يدل بالاستتباع فان هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشئ ومن لم يحكم الآلة والاداة لم يصل الى تمام صنعته ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالاحكام وما ورد من الاخبار في معانى الآيات وما روى عن الصحابة المعتبرين كيف سلكوا مناهجها واى معنى فهموا من مدارجها ولو جهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق بالمواعظ والقصص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدرى تلك المواعظ ولم يتعلم بعد جميع القرآن وكان من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بمتونها وأسانيدها والاحاطة بأحوال النقلة والرواة عدولها وثقاتها ومطعونها ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة فيها وما هو عام ورد في حادثة خاصة وما هو خاص عمم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب بباب ثم معرفة مواقع اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الاجماع ثم التهدي الى مواضع الاقيسة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل أولا ثم طلب معنى مخيل مستنبط منه فيعلق الحكم عليه أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به فهذه خمس شرائط لا بد من اعتبارها حتى يكون المجتهد مجتهدا واجب الاتباع والتقليد في حق العامي والا فكل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرنا فهو مرسل مهمل قالوا فاذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون الحكم الذي أدى اليه اجتهاده سائغا في الشرع ووجب على العامي تقليده والاخذ بفتواه ثم اختلف أهل الاصول في تصويب المجتهدين في الاصول والفروع فعامة أهل الاصول على أن الناظر في المسائل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متعين الاصابة فالمصيب فيها واحد بعينه ولا يجوز أن يختلف المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والاثبات على شرط التقابل المذكور بحيث ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من الوجه الذي يثبته الا أن يقتسما الصدق والكذب والحق والباطل سواء كان الاختلاف بين أهل الاصول في الاسلام أو بين أهل الاسلام والملل والنحل الخارجة عن الاسلام فان المختلف فيه لا يحتمل توارد الصدق والصواب والخطاء عليه في حالة واحدة وهو مثل قول أحد المخبرين زيد في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة فانا نعلم قطعا ان أحد المخبرين صادق لان المخبر عنه لا يحتمل الحالتين فيه معا فيكون زيد في الدار ولا يكون في الدار لعمري قد يختلف المختلفان في مسئلة ويكون محل الاختلاف مشتركا ويشترط أن يكون تقابل القضيتين نافذا فحينئذ يمكن أن يصوب المتنازعان ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو بعود النزاع الى أحد الطرفين مثال ذلك المختلفان في مسئلة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والاثبات فان الذي قال هو مخلوق اراد به أن الكلام هو الحروف في اللسان والرقوم وانما اراد ذلك معنى آخر فلم يتواردا بالتنازع في الخلق على معنى واحد وكذلك في مسئلة الرؤية فان النافي قال الرؤية اتصال شعاع بالمرئي وهو لا يجوز في حق الباري والمثبت قال ادراك أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعالى فلم يتواردا النفي والاثبات على معنى واحد الا اذا رجع الكلام الى اثبات حقيقة الرؤية فيتفقان أو على أنها ما هي ثم يتكلمان نفيا واثباتا والا فيمكن ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن العنبري الى ان كل

مجتهد ناظر فى الاصول مصيب لانه أدى ما كلف به من المبالغة فى تسديد النظر والمنظور فيه وان كان متعينا نفيا واثباتا الا انه اصاب من وجه وانما ذكر هذا فى الاسلاميين من الفرق وأما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع على كفرهم وخطئهم وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل الا أن النصوص والاجماع صدته عن تصويب كل ناظر على الاطلاق وللاصوليين خلاف فى تكفير أهل الاهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن متساهل متألف لم يكفر ومن كفر قرب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من أهل الاهواء والملل كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى فأجرى حكم هؤلاء فيهما من المناكحة وأكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى فى الآخرة واختلفوا فى اللعن على حسب اختلافهم فى التكفير بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان صدر خروجه عن تأويل واجتهاد سمى باغيا مخطئا ثم البغى هل يوجب اللعن ام لا فعند أهل السنة اذا لم يخرج بالبغى عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن بحكم فسقه والفاسق خارج عن الايمان وان كان صدر خروجه عن البغى والحسد والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن باللسان والقتل بالسيف والسنان واما المجتهدون فى الفروع فاختلفوا فى الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع الاختلاف مظان غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما بنينا ذلك على أصل وهو أنا نبحث هل لله تعالى حكم فى كل حادثة أم لا فمن الاصوليين من صار الى أن لا حكم لله تعالى فى الوقائع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما أدى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم منوط بهذا السبب فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفات فى الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب فى الحكم ومن الاصوليين من صار الى أن لله تعالى فى كل حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل وفى كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم وانما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد اذ الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شئ الى شئ فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المرابطة المعنوية أو التقريب من حيث الاحكام والصور حتى يثبت فى المجتهد فيه مثل ما تلقيه فى المتفق عليه ولو لم يكن له مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

من المجتهدين فى الحكم المطلوب وان كان الثانى مخطئا فهو معذور بنوع عذر اذلم يقصر فى الاجتهاد ثم هل يتعين المصيب أم لا فاكثرهم على أنه لا يتعين فالمصيب واحد لا بعينه ومن الاصوليين من فصل الامر فيه فقال ينظر فى المجتهد فيه ان كان مخالفة النص ظاهرة فى احد المجتهدين فهو المخطئ بعينه خطأ لا يبلغ تضليلا والمتمسك بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه وان لم تكن مخالفة النص ظاهرة لم يكن مخطئا بعينه بل كل واحد منهما مصيب باجتهاده وأحدهما مصيب فى الحكم لا بعينه هذه جملة كافية فى احكام المجتهدين فى الاصول والفروع والمسئلة مشكلة والقضية معضلة ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان حتى اذا استقل بتحصيله أحد فى أعصر سقط الفرض عن الجميع وان قصر أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم فان الاحكام الاجتهادية اذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام عاطلة والآراء كلها فايلة فلا بد اذا من مجتهد واذا اجتهد المجتهدان وادّى اجتهاد كل واحد منهما الى خلاف ما أدّى اليه اجتهاد الآخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الآخر وكذلك اذا اجتهد مجتهد واحد فى حادثة وأدّى اجتهاده الى جواز أو حظر ثم حدثت الحادثة بعينها فى وقت آخر فلا يجوز له أن يأخذ باجتهاده الاول اذ يجوز أن يسنح له فى الاجتهاد الثانى ما أغفله فى الاول واما العامى فيجب عليه تقليد المجتهد وانما مذهبه فيما يسأله مذهب من يسأله عنه هذا هو الاصل الا أن علماء الفريقين لم يجوزوا أن يأخذ العامى الحنفى الا بمذهب أبى حنيفة والعامى الشافعى الا بمذهب الشافعى لان الحكم بان لا مذهب للعامى وان مذهبه مذهب المفتى يؤدّى الى خلط وخبط فلهذا لم يجوزوا ذلك واذا كان مجتهدان فى بلد اجتهد العامى فيهما حتى يختار الافضل والاورع منهما حتى يأخذ بفتواه ومن أصحاب الظاهر مثل داود الاصفهانى وغيره ممن لم يجوز القياس والاجتهاد فى الاحكام ومنع أن يكون القياس أصلا من الاصول وقال أوّل من قاس ابليس وظن أن القياس امر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدر أنه طلب حكم الشرع ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع الا باقتران الاجتهاد به لان من ضرورة الانتشار فى العالم الحكم بان الاجتهاد معتبر وقد رأينا الصحابة رضى الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا خصوصا فى مسائل الميراث من توريث الاخوة مع الجد وكيفية توريث الكلالة وذلك مما لا يخفى على المتدبر لاحوالهم (الى هنا من الملل والنحل ملخصا بعض التلخيص) حديث آخر حدثنا نصير بن الفتح ثنا محمد بن سليمان بن الحرث الباغندى ثنا محمد بن عمران بن محمد بن أبى ليلى ثنا سليمان بن رجاء عن صالح المرى عن الحسن عن أبى سعيد الخدرى أو غيره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان ابدال امتى لم يدخلوا الجنة بالاعمال ولكن دخلوها برحمة الله وسخاوة الانفس وسلامة الصدور والرحمة للمسلمين) قال الشيخ

انما سموا أبدالا لانهم بدل من الانبياء والصديقين والشهداء الذين هم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والانصار فى أن يصرف الله بهم العذاب عن أهل الارض بعصيانهم فان النبى صلى الله عليه وسلم كان امانا فى أمته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ثم أصحابه من بعده وأهل بيته قال عليه السلام أهل بيتى أمان لامتى وقال عليه السلام أصحابى امنة لامتى اذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون فلما قبض الله هؤلاء الى رحمته جعل فيهم فى كل عصر وحين بدلا منهم على حسب ما يليق باهل ذلك العصر فيدفع بهم السوء عن أهل العصر وهؤلاء لم يدخلوا الجنة بالاعمال يعنى بالحركات الظاهرة فانهم ليسوا باكثر صلاة وصياما وجهادا ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوها بهذه الصفات التى تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون فى عصرهم من هو أكثر عملا منهم وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى أبى بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر فى صدره وقوله بسخاوة الانفس أى بسخاوتها بفوات ما دون الله وسلامة الصدور من السكون الى غير الله وقال تعالى الا من أتى الله بقلب سليم قيل سليم عما دون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله فى تحمل اثقالهم وتخفيف مؤنهم عندهم من معانى الاخبار للشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى أبى بكر بن اسحق الكلاباذى خصه الله بالرحمة والرضوان واسكنه بحبوحة الجنان (مسئلة) قال رضى الله عنه فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من مات قامت قيامته ليس المعنى ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هى قيامة خاصة ذكرت تفصيلها فى اول كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ما تعم الكافة وذلك له ميعاد عند الله مخفى عن الخلق لسر من الاسرار الله أعلم به والاوقات وان كانت متشابهة لكن يجوز فى العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض أنواع الوجود أما على مذهب المتكلمين فيحال ذلك على المشيئة كما يحال احداث العالم فى بعض الاوقات على المشيئة مع أن الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم وأما على مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالته أيضا فانهم متفقون على أن مبادى الحوادث حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرانات وأحوال السفليات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يخلفه نظير ولذلك قد يحدث فى بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها ولا يبعد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتبها مختلفة فاذا فرضنا القاء حجر فى الماء فحدث فى الماء شكل مستدير فلو ألقينا حجرا مثله عقيبه قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركة الاولى لان

الجزء الاول صادف الماء ساكنا والثانى صادف الماء متحركا فكان تشكله للمتحرك غير تشكله للساكن فتختلف الاشكال مع تساوى الاسباب لامتزاج اثر السابق باللاحق فعلى هذا لا يستحيل أن يكون فى التقدير الازلى دور مخالف للدور المعهود يقتضى نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعروف ولا يستحيل أن يكون ذلك بدأ عالم لم يسبق له نظير ولا أن يكون حكمه باقيا لا يلحقه مثل الدور السابق المنسوخ فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا فى جنسه وان كان تتبدل أحوال آحاده فيكون معاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب فى الاسباب العالية ويكون ذلك سببا كليا جامعا لجميع الارواح فيعم حكمها كافة الارواح فيكون قيامة عامة مخصوصة بوقت لا تتسع القوة البشرية لمعرفتها اعنى لمعرفة وقتها من آحاد الناس ولا من الانبياء فان الانبياء أيضا يكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم فاذا لم يقم برهان كلامى ولا فلسفى على استحالته وجب التصديق به اذ ما ورد الشرع به نصا صريحا لا يتطرق اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد فى القبر ثم التفريق بينهما ثم اعادتهما فى القيامة مصيرا الى أن قوام روح بلا بدن غير معقول انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن وانه كيف تعلق وهو ليس بحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفات خالقه وهو فى هذه المعارف لا يحتاج الى شئ من محسوساته وهو فى حالة ملابسته للبدن قادر على ان يقدر نفسه غافلا عن المحسوسات كلها وعن السماء وسائر الاجسام ويكون فى تلك الحالة عارفا بذاته وبحدوث ذاته بافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشئ من محسوساته فذاته معقول على هذا الوجه والتجرد لذكر الله تعالى على الدوام فى بداية طريق التصوف يفضى بالمتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه كل ما سوى الله تعالى فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشئ من المحسوسات والمعقولات سوى الحق تعالى ولا يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد لمعرفة الحق كيف يحتاج الى بدن وقالب وكيف لا يستغنى بذاته عن الجسد الذى هو مركب الحواس ولا يرى الا المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته لم يشكل عليه انفصاله عن الجسد وربما اشكل عليه اتصاله به الى ان يعرف أنه لا معنى له سوى تأثر الجسد وتصرفه تحت تصريفه وتحركه بتحريكه كما يعلم تحرك الاصابع بتصريف الارادة مع قطعه بأن الارادة ليست فى الاصبع لكن الاصبع مسخرة لما ليس فيها فالنفس وان لم تكن فى الجسد فالجسد مسخرها فهذا التسخير يجوز أن يحدث ويزول ويعود ولا يستحيل فى العقل شئ منه ويكون لعوده وزواله أسباب

فلكية

فلكية وملكية ونفسية لاتحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما جاء فيه من التفريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس بجوهرها عن الجسد فهي بذاتها مهيأة لان ينكشف لها حقائق الامور وتعلقها بالجسد كالحجاب لها عن درك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف الغطاء وتنجلي حقائق الامور ولذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ومما ينكشف تأثير أعماله في تقريبه من الله تعالى وابعاده ومقادير تلك الآثار وأن بعضها أشد تأثيرا من البعض وفي قدرة الله تعالى أن يحدث شيأ يعرف الخلق به في لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها في التقريب والابعاد فحد الميزان ما يتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس مختلف فمنه الميزان المعروف للذهب والفضة والقبان للاثقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاوقات والمسطرة لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعر وحركات الاصوات فالميزان الحقيقي اذا مثل للحواس مثل بما شاء من هذه الامثلة أو غيرها وحقيقة الميزان وحده موجود في جميع ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للحس عند التشكيل أو للخيال عند التمثيل والله أعلم بما يقدر من تشكيل حقيقي أو تمثيل خيالي فالقدرة واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله أعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف قدرها ولا يحصر آحاد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا وان كان في قدرة الله تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات أعمالهم ومبلغ آثارها فهو أسرع الحاسبين قطعا ومعلوم ان في قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق وما يقال انه مثل الشعر في الدقة فهو ظلم بل هو ادق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته وبين الشعر كالامناسبة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس الذي ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي الذي لا عرض له أصلا لانه على مثال الصراط المستقيم وهو في الدقة مثل الخط الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة كالسخاء بين التبذير والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والاقتصاد بين الاسراف والاقتار والتواضع بين الكبر والخساسة والعفة بين الشهوة والجمود اذ الاخلاق المتضادة لها طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان وبين الافراط والتفريط وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية في البعد بين الطرفين وهو المركز كأنه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كالخط الفاصل بين الظل والشمس

الذى ليس من الظل ولا من الشمس وهذا يحتاج الى التحقيق وهو ان كال الآدمى فى مشابهته الملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس فى امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلف بما يشبه الانفكاك وان لم تمكن حقيقة الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر كانه لا حار ولا بارد والغورى كانه لا اسود ولا أبيض فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخى كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذى لا ميل له الى أحد الجانبين وهو ادق من الشعر فالذى يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولنضرب لك مثلا وهو اذا فرضنا حلقة حديدة محماة بالنار ووقعت نملة فيها وهى تهرب بطبعها من الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذى هو غاية البعد من المحيط المحرق فتلك النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو ادق من الشعر فلذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فوجب على كل شخص أن يكون واردا على النار ورودا اما بقدر ميله كما قال سبحانه وتعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الآية فان العدل بين المرأتين فى المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيها الى احداهما لا يدخل تحت الامكان فاذا فهمت هذا فاعلم أنه اذا كان يوم القيامة مثل الله لعباده هذا الصراط المستقيم الذى يطالب كل امرئ بالاستقامة عليه بمثل ماهو الخط الهندسى الذى لا عرض له فمن استقام فى هذا العالم على الصراط المستقيم مترسوبا على ذلك الصراط ولم يمل على أحد الجانبين لانه فى هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا فان العادة طبيعة خامسة فمر على الصراط المستقيم مستويا فهذا الصراط حق قطعا كما ورد به الشرع (مسئلة) لعلك تقول ان هذه اللذات الحسية والخيالية التى وعدت فى الجنة لا تدرك الا بالقوى الحساسة والمتخيلة وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ابداعها الا فى الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا فارقت الروح الجسد وانحلت اجزاؤه واضمحلت القوة الخيالية والحسية فكيف يمثل لمانع الزكاة شجاع أقرع ويسلط على الكفار فى القبر تنين له تسعة وتسعون رأسا كالحية فهذه الصورة اما حسية أو خيالية وقد بطل الكل بالموت فكيف السبيل الى اثباتها فاعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى الجسد وليس يقوم على استحالته برهان حقيقى بل لا يبعد أن يوضع بعض الاجساد لتخيل النفس واحساسها بعد الموت فى القبر والقيامة وكل ماذكره الاوائل بزعمهم فى الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل انه ليس مبرهنا عند الفلاسفة ان أفضل متأخرى الفلاسفة أبا على بن سينا

قد أثبت ذلك فى كتابيه النجاة والشفاء وقال لايبعد أن يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته عندهم اذ قال قد قال من لايجازف من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على أنه لاشك فى هذا الاصل وان لم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا لما وصف قائله بانه لايجازف بل أى مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما تقول قائل أن ذلك انما ذكره على طريق المجاملة والتقية والاقتصاد ذكر فى مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ماذكره فى استحالة التناسخ أيضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا استعد للقبول وفاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور فيؤدى الى أن يفيض اليه نفس ولو تعلقت به النفس المستنسخة لاجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال وهذا الذى ذكره يمكن أن يستعمل فى حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز أن تختلف الاستعدادات ويكون فيها من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى لايختص بتدبيرها ولايحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت فى الارحام نطفتان لقبول النفس فى حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس اختصاصهما بالحلول فيه فان النفس لاتحل الجسد حلول الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما فى الاوصاف وفى أحد المستعدين من اختصاص أحد النفسين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص فى نفسين متماثلين فلم لايجوز فى النفوس المفارقة المناسبة واذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة لم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور أولا تفيض ولتقرير هذا الكلام خوض لست أخوض فيه وانما المقصود بيان أن من أنكر الحشر الجسمانى لابرهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلى غير الادراكات الحسية والخيالية بعد الموت والقبر والقيامة يجب التصديق به فان قال قائل نحن نراه فى القبر لاحس ولاحراك به قلت وقد نرى صاحب السكتة كذلك والادراك يجوز أن يقوم بجزء صغير يكاد لايتجزأ ولو من باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة) بالنفخ والتسوية للامام الهمام أبى حامد الغزالى رحمه الله وقدس سره ونور ضريحه (فصل) اللذات المحسوسة الموعودة فى الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهى حسى وخيالى وعقلى أما الحسى فبعد رد الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام فى أن بعض هذه اللذات مما لايرغب فيها مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فى اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفى كل صنف

وكل اقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ولكل واحد فى الجنة مايشتهيه كما قال عزوجل (ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون) وربما يعظم الله تعالى فى الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة فى دار الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها فى الآخرة دون الدنيا واما الخيالى فلذته كما فى النوم الا أنه مستحقر لانقطاعه عن قريب فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالى والحسى لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث وجودها فى الخارج فلو وجد من خارج ولم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذة ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الا أن صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة ولذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذاته لانه لا يصير مبصرا كما فى النوم فلو كانت له قوة على تصويرها فى القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج ولا يفارق الآخرة الدنيا فى هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة فى القوة الباصرة فكل مايشتهيه يحضر عنده فى الحال فتكون شهوته بسبب تخيله وتخيله بسبب ابصاره أى بسبب انطباعه فى القوة الباصرة فلا يخطر ببالهشئ يميل اليه الا ويوجد فى الحال أى يصير موجودا بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ان فى الجنة سوقا تباع فيها الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا الى دوام المشيئة لا انطباعا هو معرض للزوال من غير اختيار كما فى النوم فى هذا العالم فهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الايجاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد فى مكانين واذا صار مشغولا باجتماع واحد ومشاهدته ومماسته صار مشغوفا به محجوبا عن غيره وأما هذا فيتسع اتساعا لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبى صلى الله عليه وسلم مثلا ألف شخص فى ألف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى أماكنهم المختلفة وأما الابصار الحاصل عن شخص النبى صلى الله عليه وسلم الموجود من خارج الحس فلا يكون الا فى مكان واحد وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها أولى ولا نقص عن تنزل رتبتها فى الوجود وأما الوجه الثالث فهو الوجود العقلى أن تكون هذه المحسوسات أمثلة اللذات العقلية التى ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى أنواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة أخرى مما رتبته فى العقليات توازى رتبة المثال فى الحسيات فانه لو رأى فى المنام الخضرة والماء

الجاري والوجه الحسن والانهار المفرطة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة
بالجواهر واليواقيت واللآلئ والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسرة المرصعة
لكان المعبر لا يحمله على نوع واحد بل يحمل كل واحد على نوع آخر من السرور
وقرة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المكنة ونفاذ
الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان شمل الجميع اسم اللذة
والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر وكذلك
اللذات العقلية ينبغي أن يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل ويجوز أن يكون
نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور الذي
لم ينفتح له طرق الحقائق يمثل له الصورة فالعارفون المستقصرون بعالم الصورة واللذات
المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم وبنفي شرههم
وشهوتهم اذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات
لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة والسعة والطاقة البشرية عن الاحاطة
بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية ألقت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر
الذي احتملته أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من
أمور تليق بالكرم الالهي ولا تدرك بالفهم البشري وانما تدرك في مقعد صدق
عند مليك مقتدر الى هنا من الرسالة الموسومة بالمضنون به عن غير اهله للامام الهمام
أبي حامد الغزالي رحمه الله وقدس روحه (دربيان انكه اولياء جند اصنافند)
بايد دانست كه ارباب ولايت چند اصنافند چنانكه عبد الله ابن مسعود روايت
كنند كه حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم فرمود (ان لله ثلثمائة ولي قلوبهم على قلب
آدم عليه السلام وله أربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم
على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة
قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام
كلما مات الواحد أبدل الله مكانه من الثلاثة وكلما مات من الثلاثة واحد أبدل الله مكانه
من الخمسة وكلما مات واحد من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة وكلما مات واحد من
السبعة أبدل الله مكانه من الاربعين وكلما مات واحد من الاربعين أبدل الله مكانه من
الثلثمائة وكلما مات واحد من الثلثمائة أبدل الله مكانه من العامة بهم يرفع البلاء عن
هذه الامة * ومراد ازين كه فلان بر قلب فلانست آنست كه فيض حق بر هر دو ازيك
جنس است وهمچنين فلان بر قدم فلانست بعضي نقل كرده كه شيخ محيي الدين كويد كه
افراد جمعي اند كه قطب در ايشان تصرف ندارد وعدد ايشان طاق باشد وقطب كه
اورا غوث نيز كويند يك شخص است كه محل نظر حق تعالى است واورا عبد الله

كويند و بر سبيل ندره خلافت بايد مثل خلفاء أربعة وامام حسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز ومتوكل واو برقلب اسرافيل است واماما دو شخص اند يكى بر يمين غوث ونظر او بعالم ملكوتست واورا عبد الرب كويند و يكى بر يسار غوث ونظر او بر عالم ملكست واورا عبد الملك كويند وافضل است از عبد الرب واوتاد چهار شخص اند در چهار ركن عالم يكى را كه در مشرق است عبد الحى كويند و يكى را كه در مغرب است عبد العليم و يكى را كه در شمالست عبد المؤيد و يكى را كه در جنوبست عبد القادر وابدال هفت شخص اند وخلافت كه ايشان وقطب واماما واوتاد بانه ووجه تسميه آنست كه چون يكى از ايشان بميرد يكى از چهل تن بدل او شود وتميم چهل تن يكى از سيصد تنست وتتميم سيصد يكى از صلحاء آنست كه چون ايشان از مقامى بيرون آيند ميتوانند كه جسدى بصورت خود بگذارند ومقررست كه ايشان در هر روز از روزهاء ماه در يك جهتند از جهت عالم وبراى دانستن اين جهت كه در روز حاجت در او باشند دائرة ترتيب داده اند موسومه بدائرة رجال الغيب كه معروف ومشهورست ونجباهشت شخص اند كه مشغولند بحمل اثقال خلايق ونقباء دوازده شخص اند كه مطلع اند بر اسرار نفوس وبدلاهم دوازده شخص اند ووجه تسميه آنست كه چون يكى از ايشان بميرد باقى قائم مقام مجموعند وايشان غير ابدال ونقبا اند ورجبيين چهل شخص اند كه در اول رجب ثقلى عظيم در ايشان مى شود چنانچه قادر بر حركت نيستند وروز بروز آن ثقل كم ميشود تا اول شعبان تمام زوال مى يابد بعضى كويند نجبا چهل اند ونقبا سيصد وملاميه قومى اند كه حال خود از مردم پوشيده دارند بگذار كه مردم ايشانرا بولايت شناسند وايشان افضل طائفه اند از شرح جام كيتى نما لعمر بن أحمد چلبى تفصيل اقسام اولياء وعدد منازل ايشان ومشرب ومذاق هر يكى اين طائفهٔ كرام در باب هفتاد وسيوم در فتوحات مذكورست اكر خواهى مراجعت بفتوحات بايد كرد (فى الرؤيا والوحى والالهامات والمعجزات والكرامات على رأى الحكماء) واعلم أن الانسان له قوة يجتمع فيها صور المحسوسات لانه يحكم على هذا الحلو بانه أبيض ولو لم يكن له قوة يجتمع فيها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحكم بدون حضور المحكوم عليه والمحكوم به وتسمى هذه القوة بالحس المشترك وينطبع فيها صور المحسوسات بطريقين أحدهما أن الحواس الظاهرة التى هى السمع والبصر والشم والذوق واللمس تأخذ صورة المحسوسات وتؤديها الى الحس المشترك والثانى أن فى الدماغ قوة متخيلة من شأنها تركيب الصور وتفصيلها وهى التى تركب رأسين على بدن انسان حتى تحصل صورة انسان ذى رأسين وتفصل رأس الانسان عن بدنه حتى يحصل تصور انسان عديم الرأس وهذه اذا ركبت من الصور وردت

على الحس المشترك تصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور التى فى الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة فى الحس المشترك فتلك الصور التى ركبتها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذا ثبت هذا فنقول ان الصور التى يراها النائمون اما أن تكون موجودة فى الخارج أولا والاول باطل والالرآها كل من كان سليم الحس وحيث لم يرها دل على أنها من تركيب القوة المتخيلة وهذه القوة لو خليت وطبعها لصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر منها هذا الفعل دائما لامرين أحدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من خارج والثانى تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانعان أو احدهما صدر منها هذا الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقى الحس المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثانى يزول بالمرض فان النفس فى حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتتسلط المتخيلة على تركيب الصور وتنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (والمنامات) منها ما يكون كاذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة فسببها امور أحدها أن فى الدماغ قوة تحفظ فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها الخيال فاذا أدرك الحس المشترك صور المحسوسات وبقيت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثانيها أن المتخيلة اذا ألفت صورة انطبعت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثالثها أن مزاج الدماغ اذا تغير لزم تغير افعال القوة المتخيلة بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال مزاجه الى السوداء يرى صورا سودا هائلة وعلى هذا القياس وأما الصادقة فسببها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها فى تدبير البدن فاذا حصل لها أدنى فراغ من ذلك اتصلت بطبعها بالمجردات التى ارتسمت فيها صور الجزئيات على نحو كلى فينطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها ثم ان المتخيلة التى من شأنها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (وأما الوحى والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادى القدسية وكانت المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة اليقظة بالعقول المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه كلى ثم المتخيلة تحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنزل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظرا بهيا يخاطبه

بكلام منظوم فيما يتعلق باحوالهم وأحوال ما يقرب منه وأما النفس التي ليست لها هذه القوة فتستعين حالة اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يفعل بعض الناس بمن يضعف عقله في الهام الجن (وأما المعجزات والكرامات) فالنفس الناطقة قد تكون تصوراتها اسبابا للتغيرات العنصرية فان تصور الوقوع على جذع موضوع على فضاء يوجب الانزلاق وتصور المرض يحدث المرض وتصور الصحة يوجب الصحة واذا كان كذلك كانت الهيولى العنصرية مطيعة لمجرد التصورات النفسانية الا أن تأثيرها في أغلب الامر يقتصر على البدن لحدوثها معه وعشقها اياه بالطبع فاذا حدثت نفس قوية تكون نسبتها الى هيولى عالم الكون والفساد كنسبة نفوسنا الى البدن كان مجرد تصوراتها موجبا للتغيرات العنصرية فيصدر أمور عجيبة خارقة للعادات وصاحب هذه النفس ان كان خيرا رشيدا واستعمل تلك القوة في الخير ازدادت قوته الى أن يبلغ الامد الاقصى فهو ذو معجزة من الانبياء عليهم السلام أو ذو كرامة من الاولياء وان كان شريرا واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساحر الخبيث وتكثر قوته بسبب ذلك الشر (الى هنا من كتاب مقاصد المراصد) وليس هذا المقاصد المعروف للتفتازاني في فن الكلام بل اسم كتاب من الكتب المؤلفة في الحكمة المحضة انتهى (الرؤيا) هي انطباع الصورة المنحدرة من أفق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة منها انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغه من تدبير البدن ادنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق من المعاني الحاصلة هنالك ثم ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت عن التعبير والا احتاجت اليه (من البيضاوي في سورة يوسف عليه السلام) فان قلت المنقول عن المتكلمين أن النوم مضاد للادراك وان الرؤيا خيالات باطلة وكيف يصح هذا القول مع شهادة الكتاب والسنة بصحة الرؤيا قلت دفع هذا بان مرادهم أن كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وكون ما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا باطل فلا ينافي حقيقته بمعنى كونه امارة لبعض الاشياء لذلك الشيء بنفسه أو ما يضاهيه ويحاكيه فتأمل والانطباع مجاز مشهور في الارتسام في القوى الباطنة وافق المتخيلة استعارة لتلك القوة والملكوت عالم الملكوت والتناسب هو التجرد وعند فراغها متعلق باتصال وقوله ادنى فراغ لعدم قطع العلاقة كليا كما في الموت وقوله فتتصور أي يحصل لها صورة وادراك تحاكيه بمعنى تحكيه أو تشابهه بصورة أخرى وقوله فان كانت أي تلك الصورة وقوله بالكلية أي في المبادي والجزئية في الحس المشترك من حاشية الشهاب على البيضاوي (ثم بعثنا من بعده) من بعد نوح رسلا الى قومهم كل رسول الى قومه من البيضاوي في سورة

يونس عليه السلام قوله كل رسول الى قومه هذا يستفاد من اضافة القوم الى ضميرهم وليس من مقابلة الجمع بالجمع المقتضى لانقسام الآحاد على الآحاد وفيه اشارة الى ان عموم الرسالة مخصوص بنبينا صلى الله عليه وسلم واختلف فى نوح عليه الصلاة والسلام هل بعث الى أهل الارض كافة أو الى صقع واحد منها وعليه ينبنى النظر فى الغرق هل عم جميع أهل الارض أو كان لبعضهم وهم أهل دعوته كما صرح به فى الآيات والاحاديث قال ابن عطية رحمه الله وهو الراجح عند المحققين وعلى الاول لا ينافى اختصاص عموم الرسالة بنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لانها لمن بعده الى يوم القيامة شهاب (ان اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة) المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتميز عسير فوجب أن يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثانى أنهما من الحروف الرخوة والثالث أنهما من الحروف المطبقة والرابع أن الظاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا أنه حصل فى الضاد انبساط لاجل الرخاوة وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس أن النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلام أنا أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرناه أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التميز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزمنة الصحابة لاسيما عند دخول العجم فى الاسلام فلما لم ينقل وقوع هذا السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا أن التميز بين هذين الحرفين ليس فى محل التكليف (من التفسير الكبير للامام الرازى عند تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) (مسئله دو قسمست) اول انكه دليل قطعى از نص يا اجماع دارد اگر مجتهد در طلب آن تقصير كند آثم باشد واگر سعى كند ونيابد آثم نباشد ولكن مختار آنست كه مخطى است * ثانى انكه دليل قطعى ندارد واشعرى وابو على جبائى گويند مجتهد دران مسئله مصيب است يعنى خدارا حكم معين دران مسئله نيست وحكم خدا تابع ظن مجتهد است وهرچه ظن مجتهد بان منتهى شود حكم خداست درشان او ودرشان مقلد او * وجمعى برانند كه خدارا حكم معين هست ومصيب يكيست وازين جمع بعضى گفته اند خدا نصب دليل برحكم نكرده وبرسبيل اتفاق شعور بحكم حاصل ميشود انكه يافت مصيب است وانكه نيافت مخطى است وبعضى گفته اند دليل نصب كرده واستاذ ابو اسحق اسفراينى گويد دليل ظنيست پس مخطى آثم نباشد وابو بكر اصم وبشر مريسى گويند دليل قطعيست ومخطى آثمست وحق درين مسئله مذهب اشعر نيست پس تواند بود كه مذاهب متناقضه برحق باشد از شرح ديوان (من الانفاقات الغريبة)

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالبوصيرى نور الله مرقده وفى أعلى غرف الجنان أرقده ان بعض النصارى انتصر لدينه وانتزع من البسملة الشريفة دليلا على تقوية اعتقاده فى المسيح عليه السلام وصحة يقينه به فقلب حروفها ونكر معروفها وفرق مألوفها وقدم فيها وأخر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر فقال قد انتظم من البسملة المسيح ابن الله المحرر فقلت له لقد رضيت البسملة بيننا وبينك حكما وجوزت منها أحكاما وحكما فلتنصرن البسملة الاخيار منا على الاشرار ولتفضلن أصحاب الجنة على أصحاب النار قالت لك البسملة بلسان حالها انما الله رب للمسيح راحم البحر لام لها المسيح رب مابرح الله راحم المسلمين سل ابن مريم أحل له الحرام لا المسيح ابن الله محرر لا مرحمة لنار ابناء السحرة رحم حر مسلم اناب الى الله لله نبى مسلم حرم الراح الحلم ربح رأس مال يحمله الايمان فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ابل ارسل الرحمة من لحم وابل من اسماء الله تعالى بلسان كتبهم وترجمة بلحم بيت اللحم الذى ولد فيه المسيح الى غير ذلك مما يدل على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسملة قد تخبر أن من وراء حلها خيولا ولبونا ومن دون طلها سيولا وغيوثا ولا تحسبنى استحسنت كلمتك الباردة فنسجت على منوالها وقابلت الواحدة بعشر أمثالها بل اتيتك بما يغنيك فيبهتك ويسمعك مايصمك عن الاجابة ويصمتك فتعلم به أن هذه البسملة مستتر نسائر العلوم والفنون ومستودع لجوهر سرها المكنون ألا ترى أن البسملة اذا حصلت جملتها كان عددها سبعمائة وستة وثمانين فوافق جملها ان مثل عيسى كآدم ليس لله من شريك بحساب الالف التى بعد لامى الجلالة ولا اشرك بربى أحدا يهدى الله لنوره من يشاء باسقاط الف الجلالة فقد اجابتك البسملة بما لم تحط به خبرا وجاءتك بما لم تستطع عليه صبرا انتهى ملخصا من تعريفات أبى البقاء الكفوى فى تعريف الابن * المشهور أن افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة وقال الامام الصفار الحنفى فى تلخيص الادلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعلة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا تكون الحكمة علة ولو لم يخلق العالم كان جائزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال المولى صدر الشريعة افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال فى شرح المقاصد والحق أن تعليل بعض الافعال سيما شريعة الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والنصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة وأما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث أقول كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه فى علمه

تعالی فالفرق بین فعل دون فعل غیر ظاهر (من مجموعة الجنید) وبعضی گویند ابلیس قوت واهمه است ومراد ازین که ملائکه سجدهٔ آدم علیه السلام کردند وابلیس نکرد آنست که جمیع قوی منقاد نفس ناطقه اند مگر وهم که معارض اوست وشیخ محیی الدین در نص الیاسی گوید الوهم هو السلطان الأعظم فی هذه الصورة الکاملة الانسانیة وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت شبهت فی التنزیه بالوهم ونزهت فی التشبیه بالعقل از شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی میرحسین المیبدی (فتح) صوفیه گویند ولایت در لغت قربست ودر عرف تخلق باخلاق الهی وفنا بعد البقاء وصحو بعد المحو ونبوت ظاهرست وولایت باطن ومأخذ نبوت نبی ولایت اوست ومأخذ ولایت ولی نبوت نبیست ورسول اکمل از نبیست ونبی اکمل از ولیست اما نبوت رسول اکمل از رسالت اوست وولایت نبی افضل از نبوت اوست چه ولایت جهت حقیت است ونبوت جهت ملکیت ورسالت جهت بشریت وفقها گویند هر که گوید ولی افضل از نبیست کافرست ونهایت عقل بدایت ولایتست وچنانچه عقل را بدیهی ونظری هست در طور ولایت مثل ان واقعست ونهایت ولایت بدایت نبوتست ما بمثابهٔ جنینیم وولی بمثابهٔ طفل ونبی بمثابهٔ بالغ تا یکبار دیگر متولد نشویم واز مشیمهٔ طبیعت بیرون نرویم بفضاء عالم ملکوت نتوان رسید قال عیسی علیه السلام لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین * خواجه محمد بن علی حکیم ترمذی وشیخ سعد الدین حموی گفته اند نهایة الانبیاء بدایة الاولیاء یعنی بدایت ولایت ولی متابعت ومطاوعت شرایعست که نهایت انبیاست ازنبیست ونبوت وولایت بلکه جمیع مقامات غیر کسبی است ومقتضی فیض اقدست وظهور آن بتدریج بحصول شرائط ووسائط محجوب را در وهم می اندازد و پندارد که کسبی است (وفرق میانهٔ وحی والهام) آنست که الهام بی واسطهٔ فرشته است ووحی بواسطهٔ اوست ولهذا احادیث قدسیه را با وجود انکه کلام الله اند وحی وقرآن نمیخوانند ووحی کشف صوریست متضمن کشف معنوی صرفست والهام کشف معنوی صرفست ووحی خاصیت نبی است والهام خاصیت ولی ووحی مشروط بتبلیغست والهام نه واولیاء چهار قسمند سالک محض ومجذوب محض وسالک مجذوب که سلوک او بر جذبه مقدمست ومجذوب سالک که جذبهٔ او بر سلوک مقدمست جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین نه هر که کمر سلوک بر میان بندد بمقام ولایت رسد ونه هر که قدم درین بادیه نهد زلال وصال چشد

خلیلی قطاع الفیافی الی الحمی * کثیر وأمّا الواصلون قلیل
أترجو وصالا من سلیمی ولم تجد * بنفس متی نال الوصال بخیل

چنانچه تن را غذا وصحت ومرض هست روح را هم هست وچنانچه هر مرض

جسمانی راسببی ودوایی خاصست که غیر طبیب حاذق دقایق ان نداند هر مرض روحانی هم سببی ودوایی خاص داردکه غیر انبیا واولیا حقایق ان ندانند اگر کسی را سودا غالب باشد و بمعالجهٔ صفراویه مشغول شود هلاک گردد وهمچنین هر مرض روحانی علاجی داردکه ازان تجاوز نتوان کرد از مصطفی صلی الله علیه وسلم تفسیر (بدا لهم من الله مالم یکونوا یحتسبون) پرسیدند فرمودکه هی اعمال حسبوها حسنات فوجدوها فی کفة السیأت * پس چارهٔ نیست از محبت ولی واصل وصحبت مرشد کامل من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة وچنانچه نبض وقاروره دلالت بر احوال بدن دارند واقعهٔ دلالت بر احوال نفس دارد ولهذا سالکان وقعات خود را برشیخ عرض کنند وشیخ ترقی وتنزل نفس معلوم کند وبرطبق آن تعیین ذکر وغیران فرماید (فتح ولایت) چهار قسم است اول ولایتی که باطن نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقیدهٔ هر نبی ثالث ولایت مطلقهٔ هر نبی وآن در محمد صلی الله علیه وسلم مشکات اقتباس ولایت انبیاست ودر دیگر انبیا مشکات اقتباس اولیاست رابع ولایت عامهٔ مطلقه که مخصوص بنبوت نیست وهر یکرا خاتمیست وخاتم قسم اول حضرت امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه ولهذا فرموده است اگر اهل کتب اربعه جمع شوند حکم کنم برهر یک از ایشان بکتاب او * وخاتم ولایت مقیدهٔ محمدیه بزعم شیخ محیی الدین محمد بن علی بن محمد بن محمد بن العربی الحاتمی الطائی الاندلسی واتباع او ونفس نفیس شیخست مؤید الدین درشرح فصوص گوید شیخ در اول محرم در اشبیلیه از بلاد اندلس بخلوت نشست ونه ماه طعام نخورد ودر اول عید مأمور شد به بیرون آمدن ومبشر شد بانکه خاتم ولایت محمدیه است وهم درشرح فصوص گوید من دلائل ختمیته انه کان بین کتفیه فی مثل الموضع الذی کان لنبینا صلی الله علیه وسلم علامة مثل زر الحجلة ثابتة وتقعیر بسع مثل زر الحجلة اشارة الی ان ختمیة النبوة ظاهرة وفعلیة وختمیة الولایة باطنة وانفعالیة وشیخ در فتوحات میفرماید (شعر)

انا ختم الولایة دون شک * بورث الهاشمی مع المسیح

وامام علامة محمد بن علی الترمذی الحکیم صاحب نوادر الاصول که از اکابر اهل کشفست صد وپنجاه وپنج سؤال نوشته که آن عهدهٔ حق جواب آن غیر خاتم الاولیاء بیرون نیامده در فتوحات مذکور است وبعضی در تضلیل شیخ زبان درازی بسیار میکنند وچارهٔ این مردم در غیبت فراموشیست ودر حضور خاموشی وولایت او شب جمعهٔ بیست وهفتم رمضان سنه ستین وخمسمائه بود ووفات او در شب جمعهٔ بیست ودوم ربیع الاول سنه ثمان وثلاثین وستمائه بود وقبر او در صالحیهٔ دمشقست قدس الله روحه ونور ضریحه از شرح دیوان علی رضی الله عنه للقاضی میرحسین

المبدی

المبدى شارح هداية الحكمة رحمة الله عليه (عقيدة) فى تحقيق معنى الولاية وختمها اعلم أن المناصب كالنبوة والرسالة والولاية والخلافة والقطبية والغوثية وغيرها كلها ثابتة فى الحقيقة المحمدية قد يطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا بالاجمال ثم تفصيلا فى طينته العنصرية قد اتفقوا على أن كل اسم من أسمائه تعالى يقتضى حقيقة فى العلم ويسمى ثمة ماهية وعينا ثابتة وفى العين يسمى بالوجود العينى فكل اسم له مظهر وقد اتفقوا على أن محمدا صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع فيكون جهة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو بمقتضى اسم الظاهر يربى ظاهر العالم وبمقتضى اسم الباطن يربى باطنه فله التربية الكاملة ولذلك قال خصصت بفاتحة الكتاب لانها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع البحرين وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التامات من الله تعالى وهذه عناية منه تعالى ليكون برزخا بينه وبين الخلائق ولما كان ينبغى أن تدوم هذه العناية وتقع فى كل زمان حسبه أظهر من النور المحمدى صور الانبياء عليهم السلام لتظهر الشرائع فى كل عصر حسبه على ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد بالنظر الى جهة وحدة المصدر متعدد بالنظر الى صور الكثرة واليه أشار بقوله والمناصب كلها اصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالفرعية والتبع لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهو نبى وآدم بين الماء والطين لان روحه صلى الله عليه وسلم أول المخلوقات وأرواح غيره مخلوقة من روحه كان نبيا بين الارواح ونبوة غيره لم تتحقق الا حين بعث فنبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم ولما كان حال الولاية كحال النبوة فى أن ثبوتها اصالة له صلى الله عليه وسلم وبالتبعية لغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولى وآدم بين الماء والطين وعلى هذا جميع المناصب ثم لما اشتهر الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة الفتوحات حيث ذكر ختم الولاية فى مقام على عيسى عليه السلام وفى مقام على محمد المهدى رضى الله عنه وفى مقام على نفسه وفى المعنى الواحد لا يمكن تعدد الختم وما فصل الولاية حتى يتميز الختم ويظهر وجه التعدد أراد الشيخ المحقق قدس سره رفعه ببيان أصناف الولاية أولا ثم اعطى كلاحظه ثانيا واليه أشار بقوله ثم اعلم أن الولاية عبارة من الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهى أن الولاية قسمان قسم هى ولاية وجودية شاملة لجميع الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حضرة الوجود المطلق ففى هذه الولاية ابليس أيضا ولى ولهذا قال لما قال الله تعالى ورحمتى اى الرحمة الوجودية وسعت كل شئ وأنا شئ واليه أشار بعد قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها القوله فالله ولى الكل والكل ولى الله وهذه الولاية لا تنقطع أبدا اذ الموجود ابدى ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب أى

لها الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهي أي الولاية المنصبية أربعة أنواع ولاية عامة شاملة لكل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلوص الى المعبود الواحد متوسلا في فروضه بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية ثابتة لذاته صلى الله عليه وسلم من حيث ذاته أي حقيقته المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينمحي عن القابلية أيضا ويبقى بحتا ساذجا بحيث لا يسعه فيه تعين من التعينات واليه أشار بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد المرسل فقد دخل نفسه أيضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا انتفى النفس ما بقي الا البحت فان قيل ضمير المتكلم في لا يسعني يقتضي بقاءها أقول السالبة لا تقتضيه سيما اذا اشتملت على نفي نفسه اذ ثبوتها مع نفيها ممتنع فافهم وهي باطن الحقيقة المحمدية وهي الاحدية والبحت الساذج كما مر وولاية هي باطن النبوة من حيث هو نبي أي تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من البعث المخصوص وصدقه لا يتوقف على ظاهر النبوة ولهذا صح ختمه على المهدي رضي الله عنه كما يأتي وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول لختم منصب من هذه المناصب عبارة عن كمال ظهوره في شخص بحيث لم يظهر بعده أصلا قال فيما انتقل عنه بتلك المثابة فللنفي فردان أحدهما أن لا يظهر بعده أصلا كما في ختم النبوة والرسالة على نبينا صلى الله عليه وسلم وثانيهما أن يظهر لكن لا بذلك الظهور كما في الولاية الذاتية فانها وان ظهرت لكنها ليست كمال الظهور كما في الشيخ محيي الدين بن العربي قدس سره حيث فشت كلمة الوحدة الوجودية منه بلا قبض في البيان لكن نفس ظهورها دائم في الاولياء المتوسلين بقطب العالم ولا يلزم من هذا تفضيله على من عداه بل ربما يكون عدم افشائها في الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة الولاية النبوية على الذاتية بحيث تنطمس تحت شمسها وهذا عين الموافقة وكمال القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وكل ميسر لما خلق له لا نفرق بين أحد من أوليائه كما أشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها في نبينا صلى الله عليه وسلم منطمسة تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه المذكور وكانت النبوة والرسالة قد ختمت عليه صلى الله عليه وسلم وبقي من المناصب ما بقي فأراد الله أن يحظى أمته عليه السلام بحظ الختمية فيما بقي من المناصب فأول منصب ختم وهو على علي كرم الله وجهه هي الخلافة كما ظهرت أولا في آدم عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة ولما كاد أن يقال أي نكتة في تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب الباقية قال لان في الخلافة معنى الرسالة كما نص الله تعالى لداود عليه الصلاة والسلام بقوله انا جعلناك خليفة

اي

أى رسولا فينبغى أن يكون ختمها تلو ختم الرسالة ومنصب الامامة ختم على أولاده رضى الله تعالى عنه يعنى أن كمال ظهور الامامة تحقق فى أولاده بحيث لا يظهر مثله فى غيرهم وهذا لا ينفى عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أى كمال افشاء الوحدة الوجودية على الشيخ محيى الدين بن العربى رحمه الله ثم يختم ولاية النبوة على المهدى اللهم قرب زمانه ان تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم يختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده فى الصين ويسرى العقم فى الرجال والنساء فاذا قبضه الله ومؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وباقى المناصب التى لم يختمها فعلى من يشاء من عباده والله أعلم بالمناصب التى يختم بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقائد فيروز الصوفى الاكبرابادى (الحقيقة المحمدية) هى الذات مع التعين الاول فله الاسماء الحسنى كلها وهو الاسم الاعظم من التعريفات للسيد الشريف (عقيدة) انه تعالى فى حد أحديته كان منزها عن جميع الشؤن حتى الكمون والبروز فوقع نظره بذاته على ذاته بعلم ذاته لذاته فاذا هى قابلية مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهى الحقيقة المحمدية المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجبت كانت الوهية فعلية وتسمى أحدية أيضا امّا اجمالا بذاته وعليها يطلق لفظ الله وامّا تفصيلا بصفاته القديمة المناسبة لتلك المرتبة الكريمة وهى المدعوة بمرتبة الصفات واذا أمكنت باقتضاء حضرة الوجوب اجمالا وتفصيلا لا ظلالها ومظاهرها كانت خلقا منفعلا اجمالا وتفصيلا ويطلق عليها الواحدية كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد تحقق عند العارفين المحققين بالحق فى جميع المراتب أن المطلق وهو لا بشرط شئ فوق المراتب ست مراتب الاولى الاحدية البحت التى لا اسم ثمة ولا رسم وهى بشرط لا شئ والثانية مرتبة القابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدا فاصلا لكونها واسطة بين القابل والمقبول وبرزخا أكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى الصورة المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهى المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل عن أن يشاركه غيره فيه الرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهى المحتاجة الى الواجب تقدس فى وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلا الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك والعارف الكامل هو المرتب لهذه المراتب ولا ينظر فيها الا واحدا وهو لا بشرط فالمرايا متعددة غير محصورة والمرئى واحد فلو جعل المرآة مرتبة مقصودة بالرؤية صارت حجابا عنه فانظر اليه واليه الاياب سبحانه

٢ من فعل فسماه حقا وانفعل فسماه خلقا وجل من الطف ذاته فدعاه ربا واكشف
نفسه فدعاه عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل فى الكون ماشئت واسكت واسكن
فى الحيرة ان لم تشأ فهو هو وهو وأنتم أينما كنتم (من عقائد الصوفية) اعلم أن مسئلة
وحدة الوجود طريق فهمها بدون كمال الفضل والفتح الالهى مسدود حتى اشتبه
على أكثر المتقدمين والمتأخرين تصورها فضلا عن التصديق بحقيتها مع أن
تصورها غير مستلزم لتصديقها فاعلم بالله ومن الله أن حقيقة كل شئ مابه هو هو ووجه
عرفان أن الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقرره يكون محالا نظرا الى نفسه
والخارج اللازم وان كان بينا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة الملزوم نفسه وان كان
المفروض محالا نظرا الى كونه لازما فتفطن أن الوجود المطلق لا بمعنى الكون
المصدرى ولا بمعنى مبدء الاثر الخارجى بل بمعنى الثابت المحض مطلقا عنهما وعن
الوجود المتعارف خارجيا أو ذهنيا وعن التقوم والتقرر المتحقق فى فصل الماهيات
المفصلة من حيث هى هى فانها فى تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود
الزائد وكذا العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيا محضا وعدما
مطلقا والا لما صح التوجه اليها نظرا الى أنفسها والثانى باطل فان قلت التوجه هو
الوجود الذهنى قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما يتوجه
اليه فان قيل اذا كان العلم أزليا فلا سبق ثمة قلت لا كلام فى السبق بل فى عينية
الوجود فنقول الوجود العلمى اما عين حقيقة المعلوم فثبتت ذاتية الوجود واما غيرها
متعلق بها فلا شك أن تعلقه بالمنفى المطلق لا يمكن ارجع الى المبدء الجامع لجميع
الاشياء من الماهيات والوجودات والتشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع
ثبوت شئ منها فى نفسه محالا للقطع بأن ما سريانه فى نفس الماهيات ينتفى بانتفائه
وأيضا الوجود الذى به تصير الموجودات موجودة أمر حقيقى متحقق فى نفسه ليس
معدوما محضا وان قال به الف فرقة فان جميع الاشياء يتحقق به فانه بالتحقق اولى
بالتحقق غاية الامر أنه لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زائد يتحقق به فان كان
زائدا على الماهيات فلا شك أنه وجود مفاض متحقق فى نفسه ولا ريب فى أن ثبوت
أمر متحقق فى نفسه لشئ فرع ثبوت نفسه وهذا أمر يحكم به العقل قطعا مطلقا
بدون فصل بين شئ وشئ ولا استثناء للوجود اذ بعد حصول القطع الكلى لا يتصل
به الاستثناء قطعا فلو لم يكن للماهيات فى أنفسها ثبوت وان كانت الطف من هذا
الثبوت المسمى بالوجود المتعارف لزم التسلسل فى أمور حقيقية لما تحققت وكذا
فى التشخصات والوجودات فعلم أن مطلق الوجود وهو الثبوت المحض البحت سار
فى نفس الماهيات والوجودات والتشخصات لا تفاوت فى نفسه فهو المعروض
فى مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره فى الموجودات المفاضة وهو

المتشخص وهو التشخص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شئ فما من شئ الا وهو ظاهر به وهو هو الا بهذا القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشئ فهذا هو وحدة الوجود وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان الممكن ثابت والواجب تعالى ثابت ولا تميز فى نفس الثبوت المطلق وهى الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم مقدمتين احداهما أن الحقيقة لا بشرط شئ لا يعتبر فيها شئ من الوحدة أو الكثرة ولا الكلية أو الجزئية ولا العينية ولا الغيرية الى غير ذلك من المتقابلات فاذا سئلنا عن الوجود من حيث هو هو بلا أو ليس لم يكن الجواب الا السلب لاى شئ كان لا على أن هذا السلب معتبر فيه اذ فى مرتبة الذات لا يعتبر أى ايجاب أو أى سلب وثانيتهما أن ما لا يعتبر فيه شئ من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون فى كل منها عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى ينافى اتحاد عينيته بمظهر آخر فان العينية والغيرية أيضا من جملة المتقابلات المسلوبة الاعتبار عنه والنفس انما تنقبض عن الايقان بثبوته فى كل بسبب تقييده بقيد الوحدة أو الكلية أولا أو حبسه حين ظهوره بعين مظهر مخصوص فى تلك العينية ثانيا فتقول كيف يكون شئ واحد كثيرا أو كلى جزئيا ولو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك والا لكان هذا عين ذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة المقابلة للكثرة فان قيدته بواحدة منهما انقبضت بنفسك وانحبست فى نفسك وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر فى كل المظاهر والباطن فى كل البواطن ونظرا الى هذا قال الله تعالى والظاهر والباطن فانك لو خليت عقلك السليم عما يقال أو قيل من الصرف والتأويل تيقنت بأن كل شئ اما ظاهر أو باطن وهو بديهى واستفدت من النص المذكور أن كل باطن وظاهر هو فأنتجت نتيجة حقة وهو كل شئ هو لكن بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات اذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذى هو فوق المراتب كما يجىء وقد قال السلف الصالح والاشعرى لا بد من بقاء المتشابهات على ظاهرها وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف أن التباين المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتى الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه وهو معتقد العارفين بلا توحيد بينهما نعم يحصل بسبب الاعمال الحقة أو بدونها وهو عزيز وما ذلك عليه بعزيز القرب الى جنابه تعالى بحيث تنمحى رؤية العبد نفسه مطلقا ويبقى كالجماد بلا شعور عن نفسه وعن الاشياء لكنه فى الحقيقة ليس اتحادا ولو أريد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يتخيل غير محبوبه أو الوجودية مجازا بسبب أن الممكن لا وجود له بنفسه انما وجوده مفاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فتحقق بالوحدة ولا تقع في غلط أن هذا هو الواجب المعبود الخالق القديم والازم الاتحاد بين العباد والمعبود تعالى الواجب عن أن يتحد مع الممكن وتنبه واحفظ نفسك فان هذا مدحض لكثير من المتقنين والله يختص برحمته من يشاء فتخصص بمعرفة أن ذلك المطلق مع اطلاقه عن قيدى التقييد والاطلاق تكون مرتبة قيد عدم تقييده بتعين أى تعين كان حتى القابلية أيضا مقدمة على التقييد بسائر ما بعد الوجود المطلق وان كان التقدم رتبيا فقط فتلك المرتبة تسمى أحدية لكنها الكونها بشرط لا مطلقا لا تكون مدركة بل لا يتوجه اليه العقل أصلا والا لم تبق بشرط لا فلذا اخرجت فى تحقيق بعض المحققين عن سلسلة نظم المراتب ثم بعدها أول المراتب التى يتعلق العلم بها وهى قابلية المطلق لكل شئ قابليته مطلقة عن قيدى الوجوب والامكان وعن كل شئ حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم القابلية أيضا وسيجئ تحقيقه وانما تقدمت هذه للعلم الضرورى بأن المطلق لو لم يكن قابلا للتقييد لما حصل القيد أى قيد كان فان قيل فالقابلية أيضا قيد لا بد من قابلية فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرد منه عليه ثم لاشك أن الواجب أول وأولى من الممكن فتقدمه على الممكن أيضا ضرورى ثم لاريب فى أن الاول لا بد أن يكون صفاته كاملة والكمال الاعلى على ما هو عديم العدم فيكون موصوفا بصفات أزلية أبدية ومعلوم تقدم الشئ على صفاته ثم تلك الصفات اقتضت مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهى أيضا لا توجد بدون الصفات اللائقة فصار كل من الوجوب والامكان مرتبتى الاجمال والتفصيل فقد ثبت للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويطلق عليه لفظ الله والحق وهو والاحدية والبحت المطلق والذات الغنية والذات أيضا ست مراتب مرتبة بالترتيب الطبيعى الاولى الاحدية التى لا اسم ثمة ولا رسم وهى بشرط لا ويطلق عليه لفظ الله وما بعده كما مر والثانية المرتبة القابلية المطلقة وتسمى حدا فاصلا وبرزخا أكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم لكونه واسطة بين الواجب والممكن والثالثة مرتبة الوجوب وهى المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان وهى من حيث قطع النظر فيها عن الصفات الوهبية مجملة ويطلق عليها الاحدية والبحت والحق وهو والفظ الله وهو أشهر فى العرف العام جل عن أن يشاركه الممكن فى اطلاق هذا اللفظ فان قيل فكيف فاينما تولوا فثم وجه الله قلت هذا بالنظر الى الاطلاق لا قيد الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والهيبة مفصلة والخامسة مرتبة الامكان المجمل وهى المحتاجة الى الواجب تقدس وتعالى فى وجودها السادسة مرتبة الكائنات وهى تفصيل الامكان الى الجوهر مفصلا الى أقسامه والعرض كذلك فحقق يا حافظ

المراتب

المراتب أن مرتبتى الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما متحدة بالاخرى بل الثانية معلولة للاولى كيف واتحاد التشبيه مع التنزيه ممتنع عقلا ونقلا والقول حقيقة بهذا الاتحاد الحادّ فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله السيد فى حاشية شرح التجريد القديم ونذكره بتمامه ملخصا ليظهر كال حسن سعيه وسعى مشايخه هو هذا كلّ مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه مالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكلّ مفهوم مغاير للوجود فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود فهو ممكن اذ لا نعنى بالممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره فكلّ مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان أنّ الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئى حقيقى تكون ماهيات الممكنات موجودة به بمعنى أن لها انتسابا مخصوصا الى حضرة الوجود القائم بذاته المنزه عن العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وأنحاء مختلفة يتعذر الاطلاع على حقائقها فالموجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا الوجود مطلقا أيضا بمعنى المعرى عن الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ماذكره بعض المحققين من مشايخنا وقال لا يعلمه الا الراسخون فى العلم وهكذا قال صاحب أدلة التوحيد وغيره من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم الكلى فلا يكون جزئيا حقيقيا وأيضا الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الاول أنّ الكلام فى حقيقة الوجود لا فيما تتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتبار يا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك فى حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثانى أنّ الممتنع هو مخالفة البرهان وما يؤدّى اليه لا الاشتهار فى ألسنة الاقوام بتمويه الاوهام وقد قال فى أولى الحواشى ان الوجود حقيقة مشخصة فى حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهى قائمة بذاتها وهى حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى أن لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال يرد أنّ المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجده ممكن لا المحتاج الى غيره هو وجوده وأجاب بأنه لا معنى للممكن الا المحتاج فى موجوديته الى غيره سواء سمى ذلك الغير وجوده أو موجده واقتفى أثره فى جميع ماذكره الجامى فى شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

له امكان بعد عن البداهة المجبولة على اثبات الوجود المفاض على الماهيات حقيقة ليس تحقيقا للتوحيد الحقيقي الذي هو مقصود الموحدين اذ المغايرة بل المباينة حينئذ بينة لا تخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة وقد تبين لكم أيها الطالبون الصادقون أن مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان لا حاصل من صرف الهمة الى توحيدهما مع أنه لا يمكن نعم يمكن في وحدة الشهود كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود وأراد اثباته بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى والسيد الشريف قد وصل اليه كلام الموحدين لكن ما قدر على تحقيقه فانه قال في تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع أنه حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها ولا يخلو عن شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له تم كلامه ولعل الله وفقه للوصول الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وفق الجامي بفضله السامي حيث قال في شرح كلام الشيخ في الفصوص في فص ادريس عليه السلام وكل ذلك من عين واحدة أي من الخالق والمخلوق منها فان الحقائق ثلاث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه واحدة من وجه منفعلة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وهي العين الواحدة التي انشأت منها نشأتا الخالقية والمخلوقية انتهى واذا تحققتم بمعرفة الحقائق وحقيقتها فكيف يلتبس عليكم أمر الحقيقة الوجوبية عن أمر الحقيقة الاحدية المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في الباب السادس من الفتوحات اعلم أن المعلومات أربعة الحق تعالى الى أن قال ومعلوم ثان وهو الحقيقة الكلية التي هي للحق والعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم وهي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجودة قديمة وان وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة وهي في كل موجود بحقيقتها وأنها لا تقبل التجزي فما فيها كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوسائط الحق تعالى وليست موجودة أي بوصف القديم فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القدم وكذلك

ليعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكنها أصل الموجودات عموما وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به أي الحق الذي يخلق به كل شيء فان قلت انها العالم صدقت أو انها ليست العالم صدقت أو انها الحق صدقت أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزه الحق انتهى واذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف تتوهم أن هذه العوالم وجودها وهمي لا ثبوت له أصلا والوجود منحصر في الواجب وقد تسمع ربنا ما خلقت هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق بالواجب ظهر بالممكنات أيضا فالممكنات حقيقة بذلك الحق ثم قد تسمع من بعض العرفاء أن الوجود الحقيقي منحصر في الواجب وأن العوالم خيالات لكن فهمه يتوقف على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا تتوهمن ما ليس له ثبوت في نفس الامر وانما هو كأنياب أغوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم الى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق ما في نفس الامر والابطل ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل بما تقدم أو واجبا بلا مغايرة أصلا وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا لم يكن بين معجزة موسى وسحر سحرة فرعون فرق بل بمعنى الموجود الازلي الابدي الدائم الذي لا تبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب في انحصاره في الواجب تعالى ولا كلام فيه وهو أخص من حقيقة الوجود المطلق عن الدوام والتغير الذي ظهر في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به حقا وكل شيء متحقق في مرتبته لا يتحد بمرتبة أخرى فتوهم أن هذه العوالم توهمات محضة توهم محض ومجرد ارتياب وتوهم أن ذات الواجب عين كل شيء وظهر به باطل واجب الاضطراب فان رأيتم في كلام الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في انتساب وحدة الوجود الى الواجب فمعناه أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء ظهر بكل شيء لا بذاته وتعينه الوجوبي فان النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا عما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة وهو الركن من المعرفة اذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة الى أن قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا ذات الله تعالى فما في الوجود الحقيقي الا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي واذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي الى أن قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة أو البطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل ولا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعني ذات الله تعالى على حالة واحدة

بل تتبدل من صورة الى صورة دائما وليس الخيال الا هذا انتهى واذا حققتم بمعرفة الوجود الحقيقى والخيالى والوجود المطلق الجامع لهما وهو حقيقة الواجب وحقيقة كل شئ وأن الواجب ظهوره فى كل شئ بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة فعاهدوا الحق معاهدة صدق على ايصال أعيانكم الى تلك الحقيقة كى لا تبعدوا عن الحق ولا تقعوا فى تيه الضلال فاذا جاءكم الحق من ربكم فتنبهوا أيها الرجال الذين صدقتم ماعاهدتم الله عليه وشمروا عن ساق الادب واقضوا النحب وأذهبوا الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهى الذات الغنية لا بقيد الغنى بل مرفوعة القيود كلها فان قيد الغنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولو رميتم سهم الفقر الى تعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى مرمى والى ما ذكرت أشار الشيخ فى الفتوحات حيث قال فى الباب السابع والسبعين فى الفصل الرابع فى الجواب عن أسئلة الامام محمد بن على الترمذى وليس وراء الله مرمى فان قلت فالذات الغنية عن العالمين وراء الله قلت ليس الامر كما زعمت بل الله وراء الذات وليس وراء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة فى كل شئ بما هى مرتبة فليس وراء الله مرمى انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية المنسوبة لفيروزالصوفيا لاكبرابادى لابن وجيه الدين الكبرانى قدس الله أرواحهم)

(بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد بهذه الاسماء)

اعلم أن هذه أربعة أسماء تستعمل فى هذه الابواب ويقل فى فحول العلماء من يحيط بمعانى هذه الاسامى واختلاف معانيها وحدود مسمياتها وأكثر الاغاليط منشؤه الجهل بمعانى هذه الاسامى وباشتراكها بين مسميات مختلفة ونحن نشرح من معانى هذه الاسامى ما يتعلق بغرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين أحدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفى باطنه تجويف فى ذلك التجويف دم أسود وهو منبع الروح ومعدنه ولسنا نقصد الآن شرح شكله وكيفيته فلا يتعلق به الاغراض الدينية وانما يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت ونحن اذا أطلقنا القلب فى هذا الكتاب لم نعن به ذلك فانه قطعة لحم لا قدر له وهو من عالم الملك والشهادة وقد تدركه البهائم بحاسة البصر فضلا عن الآدميين والمعنى الثانى هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو المخاطب والمطالب والمعاقب ولها علاقة مع القلب الجسمانى وقد تحير عقول أكثر الخلق فى ادراك وجه علاقته وأن تعلقه به يضاهى تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات

أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك مما نتوقاه لمعنيين أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم المعاملة والثاني أن تحقيقه يستدعي افشاء سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره أن يتكلم فيه والمقصود أنا اذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب أردنا به هذه اللطيفة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها وعلم المعاملة يفتقر الى معرفة صفاتها وأحوالها ولا يفتقر الى ذكر حقيقتها (اللفظ الثاني الروح) وهو أيضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين أحدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر أجزاء البدن وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق منها على أعضائها يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت فانه لا ينتهي الى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثالها النور الحاصل في الحيطان والروح مثالها السراج وسريان الروح وحركته في الباطن مثال حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه والاطباء اذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض الاطباء الذين يعالجون الابدان فأما غرض أطباء الدين المعالجين للقلوب حتى تنساق الى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني) وهو اللطيفة العالمة من الانسان وهو الذي شرحناه في أحد معنيي القلب وهو الذي أراده الله تعالى بقوله ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وهو أمر عجيب رباني يعجز أكثر العقول والافهام عن درك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس) وهذا أيضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منها معنيان أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الانسان على ما سيأتي شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه أشير بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو اللطيفة التي ذكرناها التي هي الانسان بالحقيقة وهي نفس الانسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها الى الله تعالى فانها مبعدة عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان واذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لانها تلوم صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاها قال الله تعالى ولا أقسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض وأذعنت اطاعة بمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الامّارة بالسوء قال تعالى وما أبرّئ نفسى انّ النفس لامّارة بالسوء وقد يجوز أن يقال المراد بالامّارة بالسوء هى النفس بالمعنى الاوّل فانّ النفس بالمعنى الاوّل مذمومة غاية الذمّ وبالمعنى الثانى محمودة لانها نفس الانسان أى ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وبسائر المعلومات (اللفظ الرابع العقل) وهو أيضا مشترك لمعان مختلفة ذكرناها فى كتاب العلم والمتعلق بغرضنا من جملته معنيان أحدهما أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب الثانى أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم ويكون هو القلب أعنى تلك اللطيفة ونحن نعلم أن كلّ عالم فله فى نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه والعلم صفة حالّة فيه والصفة غير الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محلّ الادراك أعنى المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم أوّل ما خلق الله العقل فانّ العلم عرض لا يتصوّر أن يكون أوّل مخلوق بل لابدّ وأن يكون محله مخلوقا قبله أو معه ولانه لا يمكن الخطاب معه وفى الخبر قال له أقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر الحديث فاذا قد انكشف لك أن معانى هذه الاسامى موجودة وهى القلب الجسمانى والروح الجسمانى والنفس الشهوانى والعلم فهذه أربعة يطلق عليها الالفاظ الاربعة ومعنى خامس وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان والالفاظ الاربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعانى خمسة والالفاظ أربعة وكلّ لفظ أطلق لمعنيين وأكثر العلماء قد التبس عليهم اختلاف هذه الالفاظ وتواردها فتراهم يتكلمون فى الخواطر ويقولون هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدرى الناظر اختلاف معانى هذه الاسماء ولاجل كشف الغطاء عنه قدّمنا شرح هذه الاسامى وحيث ورد فى القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وقد يكنى عنه بالقلب الذى فى الصدر لانّ بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق بواسطة القلب فتعلقها الاوّل بالقلب فكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها ولذلك شبه سهل التسترى القلب بالعرش والصدر بالكرسى فقال القلب هو العرش والصدر هو الكرسى ولا تظنّ به أنه يرى أنه عرش الله وكرسيه فانّ ذلك محال بل أراد به أنه مملكته والمجرى الاوّل لتدبيره وتصرّفه فهما بالنسبة اليه كالعرش والكرسى بالنسبة الى الله تعالى أوّلا ولا يستقيم هذا التشبيه أيضا الا من بعض الوجوه وشرح ذلك أيضا لا يليق بغرضنا فلنتجاوز انتهى الى هنا من احياء العلوم (فى كتاب شرح عجائب القلب وهو الكتاب الاوّل من ربع المهلكات) اختلف الاوّلون والآخرون على مرّ الايام والاعوام فى النفس الناطقة التى يشير اليها كلّ أحد بقوله انا على زهاء ألف قول

وهم فريقان فريق ينكر تجردها وفريق يقول به والمشهور من مذاهب المنكرين لتجردها عشرة أقوال الاول لابن الراوندي انها جوهر لطيف ورقة بالتماهيا باتها وغير منقسم لتعلقها بالبسائط وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا في القلب لانه الذي يثبت فيه العلم الثاني أنها قوة في الدماغ وفصل في القلب الثالث لجمع من الاطباء أنها ثلاث قوى احداها جسم لطيف كالبخار في القوام حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالبخار لطيف القوام حاره معدنه الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخاري حار معدنه الدماغ وهي النفسانية الرابع انها الهيكل المحسوس الخامس أنها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السادس انها اعتدال المزاج النوعي السابع انها الدم المعتدل لان بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس الثامن أنها الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب انها جسم لطيف على صورة الانسان وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا من البدن وهذه الاقاويل لم يقم عليها كما في المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعويل عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم والدهن في اللوز لا يتبدل ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العبادة لا يمنعه من الدخول الى المضايق فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقائق بعد المقام فهو في الممكنات أشرف الاقسام وبه يليق أن يقال هو جسم لا كهذه الاجسام فانه لطيف لا كالهواء الضعيف قوي لا كالحجر الكثيف والذي عندنا من الاجسام ان كان لطيفا كان ضعيفا وان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور المتكلمين لوجوه الاول انا نحكم على الكلي بالجزئي فيلزم أن مدركهما ومدرك الجزئي هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني أن كل واحد يقطع بأن المشار اليه بانا حاضر هنالك وقائم وقاعد وماذاك الا الجسم الثالث أنها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز أن تنتقل فلا يكون زيد الآن هو الذي كان والكل كما في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع وأما الاستدلال بأنه لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه ولهذا اختار حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعاظم الصوفية المكاشفين ذوي التجليات القدسية انه جوهر فرد قائم بنفسه متعلق أولا بروح قلبي يسري في البدن فيفيض على الاعضاء قواها ومع ذلك هو غير متحيز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الامكانية لا من الجواهر المكانية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن يكون

داخلا فيه بالجزئية والحلول لكن اشتغاله به كعشق طبيعي برهته الى تدبيره مادام قابلا للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه أن يكون حالا فيه أو متصلا به فان الولد اذا سقط فى ماء فات الام بالطبع قد تلقى نفسها فى الماء اشفاقا عليه مع أن نفسها غير حالة فى بدن الابن وحيث جاز على نفس الام أن تعشق الولد لانه جزء من بدنها جاز أن تعشق أصل البدن وان لم تكن فيه نعم انما يستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح الذى فى القلب وانما يقبل الروح الاثر من تدبير النفس مادام على مزاج معتدل فاذا فسد مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس ويفسد مزاجه بتطرق الاختلال الى بعض الاعضاء الرئيسة وسائر ما لابد للقلب منه فيكون اختلال بعض الاعضاء سببا لاختلال مزاج الروح وفساد الروح سببا لبطلان استعداده لقبول تدبير النفس وبطلان استعداده سببا لانقطاع تدبير النفس وتأثيره وهو المعنى بالموت والقول فى الكشف عن حقيقة النفس وأنها جوهر قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا حال فى جسم طويل وبرهانه دقيق جدا كثرت الاغاليط فيه وأما ما ظن قوم اتباعا لافلاطون انه كالشعاع الذى ينبث الى الاجسام من الشمس وأن النفس الكلية مع الابدان كالشمس مع الارض ينتشر شعاعها على المواضع فيأخذ كل موضع نصيبه على قدره فخطأ كما قال حجة الاسلام لانهم أخطؤا أولا فى المثال فليس الشعاع ينبث عن الشمس لانه لو كان عرضا كان لا ينتقل ولو كان جسما كان لابد اخل الاجسام ولو أشرق البيت من روزنة فسدت دفعة واحدة كان ينبغى أن تبقى الاجسام المضيئة فى البيت وأدلة فساد ذلك كثيرة بل حقيقته أن النور عرض يحدث فى ظاهر الجسم الكثيف عن مقابلة الجسم له اذا كان بينهما جسم شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذى يحدث منه نور الشمس فالذى يخلق النور فى الشمس يخلق الضياء فى سطح الاجسام المقابلة للشمس والضوء عرض فى الجسم حال فيه ولا يحل فى الهواء كما توهمه قوم بدليل أن القاعد فى غار جبل طويل لا يرى بالليل خارج الغار فاذا تحقق هذا فالنفس كذلك لانها ليست أعراضا تحل فى الاجسام ولا هى أجسام لطيفة تنبث مماسة للابدان ولا مداخلة لها ومما يتمسك به فى ذلك قوله تعالى قل الروح من أمر ربى حيث جعل الروح من عالم الامر وقال ألا له الخلق والامر فجعل الخلق غير الامر فالخلق والتقدير فى الاشباح الظاهرة والامر والتدبير فى الارواح الظاهرة وعالم الخلق عبارة عن كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهى الاجسام وعوارضها وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه (تنبيه) اعلم أن تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق بالله شيأ من الصفات بل يفيد اعتقاد عظمة البارى تقدس فان المخلوق كلما كان

أعظم كان خالقه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان كان شرف الرب أكثر مما اذا قلنا لا يحتاج الى الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف لك أن قول بعض الجسارين على الظواهر كيف تصف نفسك بالانسان بما هو صفة للاله على الخصوص فكأنك أضفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهذيان وكأنه ليس فى قولنا الانسان حى ناطق سميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه أخص وصف فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصف له سبحانه بل أخص وصفه انه قيوم أى قائم بذاته وكل ماسواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما أثبتوا أرواحا سماوية وأرواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون والارضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد السماوية الخلق والايجاد وبيد الارضية تحريك الاجساد ومن أثبت الارواح الارضية اتفق على أنها كلها أخيار ليس فيها شرير بيد أن بعضهم قال ان فى الارواح الارضية أرواحا شريرة وهى الشياطين وذلك فى حيز السقوط الا أن يريد بالروح النفس واعلم أن الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسمانى فيشمل العقول والنفوس لكن يختص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح أعلى من النفس وهو الذى يسمونه أعنى الحكماء العقل وأما النفس فعندهم أجمعين سماوية وأرضية وكل منهما جسمانية ومجردة والجسمانية كالصور القائمة بمواد الاجسام وهى النفس النباتية والحيوانية وأما التى ليست بجسمانية فالسماوية منها نفوس بعدد الافلاك لا بل بعدد النجوم وأما الارضية منها فهى نفس الانسان التى تسمى النفس الناطقة ولم يثبتوا نفسا أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا هذه غير أن جمعا من المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس أرضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس بلغوا فى الشر الغاية وبالغوا فى الضر والنكاية وقيل هم نوع آخر فيكونون قائلين بنفوس متنوعة أرضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذى هو العقل أن الروح يفعل فعله بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تعمل الا بالآلات ومن ثمة قالوا النفوس لا تخلف الاجسام لان عملها بالآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به فالموجودات على مذهبهم على خمس مراتب الاعراض وهى أخسها وأدناها ولها وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام بالنفس فلا تفتقر فى وجودها الى محل توجد فيه بخلاف البياض والسواد مثلا ثم النفس ولها وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس أشرف من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكلما كان الشئ

أغنى عن الشئ كان أشرف منه ثم الروح وهو العقل وله وجود وقيام بالنفس واستغناء عن المكان وهو يعمل عمله من غير حاجة الى آلة والنفس كل كمالاتها لا تحصل بآلاتها وهى أجسام فالنفس فى فعلها تحتاج الى جسم وان كانت فى وجودها لا تحتاجه والروح مستغن فى عمله عن الجسم فهو أشرف ثم الله تعالى موجود لا يفتقر الى محل ولا يحتاج الى مكان وهو مستغن فى فعله عن جميع الآلات وفى وجوده عن الموجد والروح يفتقر الى موجد يوجده فالله سبحانه هو الغنى المغنى المستغنى عن كل شئ المفتقر اليه كل شئ (تنبيه) كأنى بك تقول ان الافاضة فى بحث ماهية الروح بدعة فى الدين كيف ولم يبينه الله لرسوله وقال قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا فالاشتغال بالتفتيش عما لم يبينه الله لرسوله غلو فى الدين وعناد والتوغل فيما لم يرد به قرآن ولم يقم عليه برهان علو فى الارض وفساد بل نقل بعض الائمة الاعلام أن هذا لم يبينه الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فأقول قد أجاب عنه حجة الاسلام بأن قول غير هؤلاء بين أن يقبل و يرد و يصدق و يكذب وكلام الرسل ليس كذلك فان المسئلة فى نهاية الغموض وأكثر الاذهان ضعيفة وربما لم يفهم فيعترض من قولهم على قولهم فلم يوردوا فيها الا اشارات ورموزا وفى قوله سبحانه قل الروح من أمر ربى جواب مقنع كاف لمن علم الامر على ماهو عليه ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع لان السائل عنها اليهود ليجادلوه لعلمهم بأن المسئلة معترك النظار وفيها أقاويل مختلفة حتى اذا أجاب بجواب قالوا ليس الجواب بكذا و يأتون بأقوال من تقدم ولا يتم الجواب الا فى محل الخلاف فأتى بالجواب مرموزا ليعلمه العلماء بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم لان الافهام لا تحتمله خصوصا على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه الجمود لا يقبله ولا يصدق به فى صفة البارى عز شأنه فكيف يصدق به فى حق الروح الانسانى ولهذا أنكره الكرامية ومن العامية من غلب على طبعه ذلك وجعلوا الاله تعالى جسما اذ لم يعقلوا موجودا الا جسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما أطاق أن ينفى عوارضها فأثبت الجهة تعالى الله عما يقولون (تتمة) هذا الجسم أعنى الجسد يجرى من النفس مجرى الثوب من البدن فان الجسد يحرك الثوب بواسطة أعضائه الظاهرة والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية متناسبة وقواها التى تظهر فى مواضع من البدن تبلغ عشرا (تنبيه) علم مما مر أن الانسان يطلق على معنيين أحدهما محسوس مشاهد يراه البصر و يحسه اللمس عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الثانى النفس الناطقة والانسان الاول له لوازم وخصائص يتميز بها عن الثانى وكذا الثانى بل أكثر أوصافه يباين الاول فان الاول ميت بطبعه والثانى حى بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثانى لا يدرك الا بالعقل

والانسان عند التحقيق هو الثانى وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس شمسا فكما أن ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشبح للانسان الحقيقى وتفاصيل كون الاعضاء وقواها ظلالا لقوى الانسان الحقيقى مذكور فى محله وكما أطلق اسم الشمس التى هى الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان الحقيقى على المحسوس لانه مظهر أفعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقى الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة من المحسوسات والمتخيلات وخلع بدنه بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حيا عالما بذاته لا يحتاج فى ادراكها الى غيرها وهذا يتعين بلاريب و يتحقق بلا مراء أن ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت وأشرقت عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقى هو الذى سماه الله بالنفس فى قوله ونفس وما سواها وهو المراد بقوله عليه السلام والذى نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه فى لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيأة المستعدة لادراك حقائق الاشياء فى عالم الملك والملكوت المشار اليها بحديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بأسفل سافلين الى المزاج الانسانى فانه أبعد المكونات عن الجسم المطلق والانسان الحقيقى له نظران أحدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة وللانسان ارتقاء فى مراتب البصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية الثانى الى العالم الجسمانى وبه يتصرف فى البدن ويتفكر فى هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شئ واحد وذلك أن الانسان لا شك أنه الرائى المبصر السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما أعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام أرباب النظر على وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس وأما المدرك للمحسوسات فالقوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطين أهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات العقل والخطا فى الفهم لا فى المفهوم وانما القصور منا عوجاج أفهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه أن النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التى هى الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا مراء فيه (الى هنا من

شرح قصيدة النفس للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا والشرح للفاضل المناوي وشارح الجامع الصغير في الحديث رحمهما الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المليون) على أن النفس الناطقة حادثة اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على الذات ثم اختلفوا في أنها هل حدثت مع حدوث البدن أو قبله فقالت طائفة حدثت معه لقوله بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بذلك الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمي وغيره خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين المطلوب في هذا الفن أما الآية فلامكان أن يريد بقوله ثم أنشأناه الخ جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان وأما الحكماء فاختلفوا في حدوثها فقال افلاطون انها قديمة لان الحادث لا يكون أبديا ولا عن المحل غنيا فلو لم تكن الناطقة أزلية لم تكن أبدية والجواب المنع وقال ارسطو ومن تبعه وقال الغزالي في المعراج وهو مذهب ابن سينا انها حادثة لوجوه الاول أنها قبل التعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها في روح وريحان أو عذاب ونيران الثاني أنه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤها بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بأن المترصد لاكتساب الكمالات لا يكون معطلا وبأن المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة أنها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مناف للتجرد أو مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بأن تتعاقب الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم وهو باطل وأما بعد المفارقة فلامتياز باق بما حصل لكل من الخواص وأقلها الشعور بهويتها قال ارسطو وكل حادث لا بد له من استناد الى المحدث القديم الواجب دفعا للدور والتسلسل ومن شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ الفياض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد (من الشرح المذكور آنفا) سئل الشيخ الامام الحبر الهمام حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي قدس سره ونور ضريحه عن معنى قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ما معنى التسوية والنفخ هنا وما الروح فقال رضي الله عنه التسوية فعل في محل قابل للروح وهو الطين

فى حق آدم عليه السلام والنطفة فى حق أولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه كما لا يقبل النار يابسا محضا كالتراب والحجر كذلك لا يقبل رطبا محضا كالماء بل لا يتعلق الا بمركب ولا كل مركب فان الماء والطين لم يركب ولا تشتعل فيه النار بل لا بد بعد تركيب الطين الكثيف من تردد فى أطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيفا فتتشبث به النار وتشتعل فيه كذلك الطين بعد أن ينشئه الله تعالى خلقا بعد خلق فى أطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الآدمى فيصير دما وتنزع القوة المميزة المركوزة فى كل حيوان من الدم صفوة الدم الذى هو أقرب الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها منى المرأة فتزداد اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزداد تناسبا حتى تنتهى فى الصفاء الى شبه الاجزاء التى يستعد بها لقبول الروح وامساكها كالفتيلة التى تستعد عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها روحا يدبرها ويتصرف فيها فيفيض اليها الروح من جود الجواد الحق الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال المرددة لاصل النطفة السالكة بها فى صفة الاستواء والاعتدال (وسئل عن النفخ فقال النفخ عبارة عما اشتعل من نور الروح فى فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة أما الصورة فاخراج الهواء من جوف النافخ وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التى هى سبب فى حق الله تعالى محال والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير فى الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ فقيل له فما السبب الذى اشتعل به نور الروح فى فتيلة النطفة قال هو صفة فى الفاعل وصفة فى القابل أما صفة الفاعل فالجود الالهى الذى هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ونعبر عن تلك الصفة بالقدرة ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هى المتلونات دون الهواء الذى لا لون له وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويته ومثاله صقالة الحديد فان المرآة التى ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا استعد الصيقل بصقالتها وزال الصدأ الذى كان مترا كما فيها حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية فكما اذا حدثت الصقالة حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء فى النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غيرة تغير فى الحال بل انما حدثت الروح الآن لا قبله لتغير المحل بحصول الاستواء الآن لا قبله كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة على المرآة فى حكم الوهم من غير تغير حدث فى الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست متهيأة لان تنطبع فى المرآة لكن المرآة لم تكن صقيلة قابلة قبل له فما الفيض قال رضى الله عنه لا ينبغى أن يفهم من الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك عبارة عن انفصال جزء منه فى الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس على الحائط ولقد غلط قوم فى نور الشمس أيضا فظنوا أنه ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه فى النورية وان كان أضعف منه فى الحائط المتلون كفيضان الصورة على المرآة من ذى الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتصاله بالمرآة بل على معنى أن صورة الانسان سبب لحدوث صورة تماثلها فى المرآة المقابلة لها كالصورة وليس فيها انفصال واتصال الا السببية المجردة وكذلك الجود الالهى سبب لحدوث أنوار الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض قيل له فقد ذكرت التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقته وهل هو حال فى البدن حلول الماء فى الاناء أو حلول العرض أم جوهر قائم بنفسه فان كان جوهرا فمتحيز أم غير متحيز فان كان متحيزا فما مكانه أهو القلب أم الدماغ أم موضع آخر وان لم يكن متحيزا فكيف يكون جوهرا غير متحيز قال رضى الله عنه هذا سؤال عن سر الروح الذى لم يؤذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى كشفه لمن ليس أهلا له فان كنت من أهله فاسمع واعلم أن الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد فى الاسود والعلم فى العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم عرض ولو كان هو عرضا والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل الا حكما فيما قام به والروح يفيد حكمين متغايرين فانه حين ما يعرف خالقه يعرف نفسه فدل أن الروح ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز أن يقوم بجزء منه علم بشئ وبجزء آخر جهل بذلك الشئ بعينه فيكون فى حالة واحدة عالما بشئ جاهلا به فتناقض والعلم والجهل بشئ واحد فى حق شخص واحد محال وفى شخصين غير محال فاذ ذلك انه واحد لا ينقسم وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزأ الى شئ أى لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء له اضافة الى كل ولا جزء ههنا ولا كل الا أن يراد ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا أخذت جميع الموجود أو جميع ما به قوام الانسان فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت أنه شئ لا ينقسم فلا يخلو

اما أن يكون متحيزا أو غير متحيز فباطل أن يكون متحيزا اذ كل متحيز منقسم والجزء المتحيز الذى لا يتجزأ باطل بأدلة هندسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لوفرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقى منه الوسط غير ما يلاقى من الآخر فيجوز أن يقوم بالوجه الذى يلاقى به هذا الطرف علم وبالوجه الآخر جهل فيكون عالما جاهلا فى حالة واحدة بشئ واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوط عدة من محيطها الى صوب النقطة يقع الكل فى النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة ملاقيا للنقطة حتى تدور عليها ومهما كانت أجزاء الدائرة ملاقية للنقطة كانت النقطة ملاقية لاجزاء الدائرة لا محالة فثبت أن الجزء الذى لا يتجزأ باطل وكيف لا ولو فرض بسيط مسطح من أجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذى يحاذينا ونراه غير الوجه الذى لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئى فى حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت أحد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر فاذا ثبت أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزى ثبت أنه قائم بنفسه وغير متحيز أصلا فقيل له فما حقيقة هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن أهو داخل فيه أو خارج عنه ومتصل به أو منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج ولا هو متصل ولا منفصل لان مصحح الاتصال والانفصال هو الجسمية والتحيز وقد انتفى عنه فانفك عن الضدين كما أن الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل لان مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان فقيل له هل هو فى الجهة أم لا قال رضى الله عنه هو منزه عن الحلول فى المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان كل ذلك من صفات الاجسام وأعراضها التى هى عرض فى جسم وهو ليس بجسم ولا عرض فى جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض فقيل له لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال قل الروح من أمر ربى قال رضى الله عنه لان الافهام لا تحتمل اذ الناس قسمان عوام وخواص أما من غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به من صفة الله تعالى فكيف يصدق به فى حق الروح الانسانى ولهذا أنكرت أكثر الكرامية والحنبلية ومن كانت العامية غلبت عليه فى ذلك جعل الاله جسما اذ لا يعقل موجودا الا متجسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما أطاق أن ينفى عوارض الجسمية فأثبت الجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة فأثبتوا موجودا لا فى جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم احالوا أن تكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروك وقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكأنك تدعى الالهية لنفسك فقيل له فلم أحالوا أن تكون هذه صفة لله ولغير الله أيضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

فى ذوات المكان أن يجتمع اثنان فى مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا فى مكان أيضا لانه انما استحال اجتماع جسمين فى مكان واحد لانه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس فى مكان لم يحصل التمييز والفرقان ولهذا أيضا قالوا لا يجتمع سوادان فى محل واحد حتى قيل المثلان متضادان فقيل له وهذا اشكال قوى فما جوابه قال رضى الله عنه جوابه أنهم أخطأوا حيث ظنوا أن التمييز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التمييز بثلاثة أمور أحدها بالمكان كجسمين فى مكانين والثانى بالزمان كسوادين فى جوهر واحد فى زمانين والثالث بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة فى جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معانى مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز الطعم عن اللون بذاتها لا بمكان وزمان وتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته وان كان الجميع كشئ واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق فى محل فبأن تتصور أشياء مختلفة الحقائق بذاتها فى غير مكان أولى فقيل له ههنا دليل آخر على استحالة ماذكرتموه أظهر من طلب التفرقة وهو أن هذا تشبيه واثبات لاخص وصف من صفات الله تعالى للروح قال رضى الله عنه هيهات فان قولك الانسان حى عالم سميع بصير قادر متكلم والله تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك أخص وصف الاله وكذلك البراءة عن المكان والجهة ليست أخص وصفه بل أخص وصفه أنه قيوم أى هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وأنه موجود بذاته لا بغيره وكل ما سواه موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتى ليس بمستعار وهذه الحقيقة أعنى القيومية ليست الا لله تعالى فقيل له قد ذكرت معنى التسوية والنفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة فى الروح وأنه لم قال من روحى ولم نسبه الى نفسه فان كان لان وجوده به فجميع الاشياء أيضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال انى خالق بشرا من طين ثم قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحى وان كان معناه أنه جزء من الله أفاض على القالب كما يفيض معطى المال على السائل فيقول أفضت عليه من مالى فهذه نسبة الجزئية لذات الله سبحانه وتعالى وقد أبطلتم هذا وذكرتم أن افاضته ليست بمعنى انفصال جزء قال رضى الله عنه هذا القول لو نطقت به الشمس وقالت أفضت على الارض من نورى يكون صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان فى غاية الضعف بالاضافة الى الشمس وقد عرفت أن الروح منزه عن الجهة والمكان وفى قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها فهذه مضاهاة ومناسبة فلذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات أصلا فقيل له وما معنى قوله تعالى قل الروح من أمر ربى وما معنى عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق ههنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث يقال خلق الشئ أى قدره قال زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

أى يقدر الأديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه أمر ربانى وذلك للمضاهاة التى ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال انه من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه فقيل له قد يتوهم من ذلك أن الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدر بكمية فانه لا ينقسم ولا يتحيز ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم وبرهان حدوثه طويل ومقدماته كثيرة ولكن الحق أن الارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة للقبول كما حدثت الصورة فى المرآة بحدوث الصقال وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقل وايجاز هذا البرهان أن الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها وباطل وجودها وانما استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة أن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه كما يستحيل فى زيد وحده ونعنى بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها الآن لواحد انما لا يستحيل ان يثنى وأن ينقسم اذا كان ذا مقدار كالاجسام فالجسم ينقسم فانه ذو مقدار فله بعض فيتبعض أما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا تخلو اما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال واما استحال التماثل لان وجود المثلين محال فى الاصل ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل وجسمين فى مكان الا أن الاثنينية تستدعى مغايرة ولا مغايرة ههنا وسوادان فى محلين جائزان لان هذا يفارق ذاك فى المحل اذ يختص أحدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز فى محل واحد فى زمانين اذ لهذا وصف ليس للآخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس فى الوجود مثلان مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان فى الانسانية والجسمية وسواد الحبر والغراب مثلان فى السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثانى بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي نوع واحد وان كانت متغايرة بالعوارض فتعالى لان الحقيقة الواحدة انما تتغاير بعوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع ما اذ الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورى ولو في القرب من السماء والبعد منها مثلا اما اذا لم يكن كذلك كان الاختلاف محالا وهذا مما يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر تنبيه عليه قيل له فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد وكيف تكثرت وتغيرت فقال رضي الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق بالابدان أوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الاخلاق وقبحها فبقيت منها متغايرة فعقل كثرتها بخلاف ما قبل التعلق بالاجساد فانه لا سبب لتغايرها فقيل له فما معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وروى على صورة الرحمن فقال رضي الله عنه الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتب الاشكال ووضع بعضها الى بعض واختلاف تراكيبها وهي الصورة المحسوسة وقد يطلق على ترتب المعاني التي ليست بمحسوسة وللمعاني أيضا ترتيب وتركيب وتناسب يسمى صورة فيقال صورة المسئلة كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية كذا فالمراد بالصورة في هذه الصورة هي الصورة المعنوية والاشارة الى المضاهاة التي ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر متحيز ولا يحل المكان والجهة ولا هو متصل بالبدن والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل في أجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله صفات ذات الاله وأما الصفات فقد خلق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما فالله تعالى كذلك وأما الافعال فمبدأ فعل الآدمي ارادة يظهر أثرها في القلب فيسرى منه أثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب ويتصاعد الى الدماغ ثم يسرى منه أثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضلة فتنجذب الاوتار فتتحرك فتتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة ما يريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور في خزانة التخيل فانه ما لم يتصور في خياله صورة المكتوب أولا لا يمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرى أفعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة تحريك السموات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة في تحريك السموات علم أن تصرف الآدمي في عالمه الاصغر أعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له أن نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسي والحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعا ولا يستطيعون خلافا والاعصاب كالسموات والقدرة في الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الاجساد والمداد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ

فمن

فمن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته ومعرفة ترتيب أفعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تحصيل علوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى جملته فقيل له ما معنى قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المناسبة ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربه ولولا أن الله تعالى جمع فى الآدمى ما هو مثال جملة العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من العالم وكأنه رب فى عالمه متصرف لما عرف صانع العالم من التصرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس بصفاتها ومواز نتها مرقاة الى معرفة خالق النفس فى استكمال المعرفة وبالمثلية التى قدمناها يكشف عن وجه هذه المسئلة فقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فما معنى قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بألفى عام وقوله عليه السلام أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين قال رضى الله عنه شئ من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقا نعم ربما يدل بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وأمر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما فى ظواهر التشبيه فى حق الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد أراد بالارواح أرواح الملائكة وبالاجساد أجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والارض والكواكب والهواء والماء والنار والتراب وجرم الارض أصغر من جرم الشمس بكثير ثم لا نسبة لجرم الشمس الى فلكه ولا لفلكه الى السموات التى فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسى اذ وسع كرسيه السموات والارض والكرسى صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت فى جميع ذلك استحقرت أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق أن الارواح البشرية بالنسبة الى أرواح الملائكة كأجسادهم بالاضافة الى أجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت الارواح البشرية كسرج اقتبست من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة هى الروح الاخير من أرواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد برتبته ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والمرتبة أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع اليه أشار بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وكقول النبى صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وانه ما من واحد الا وله مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد المطلقة الا أرواح الملائكة وأجساد العالم أما قوله عليه السلام أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فالخلق هنا هو التقدير

دون الايجاد فانه قبل أن ولدته أمه لم يكن موجودا شاهو فاولكن الغايات والكمالات سابقة فى التقدير لاحقة فى الوجود وهو معنى قولهم أول الفكرة آخر العمل بيانه أن المهندس المقدر للدار أول ما يتمثل صورتها فى تقديره وهى دار كاملة وآخر ما يوجد من اثره الدار الكاملة والدار الكاملة هى أول الاشياء فى الصفة تقديرا وآخرها وجودا لان ماقبلها من ضرب اللبنات وبناء الحيطان وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية وكمال وهى الدار فالغاية هى الدار ولاجلها تقدم الآلات والاعمال فاذا عرفت هذا فاعلم أن المقصود من فطرة الآدميين ادراكهم السعادة والقرب من الحضرة الالهية ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها وغايتها لاأولها وانما يكمل بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل عمارة الدار بالتدريج فتمهد أصل النبوة بآدم عليه السلام ولم يزل ينمو ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيد أوائلها وسيلة كتأسيس البنيان وتمهيد أصول الحيطان فانه وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان وأكمل شكل آلة الباطشة كف عليه خمسة أصابع فكما أن ذا الاصابع الاربع ناقص فذو الاصابع الست ناقص لان السادسة زيادة على الكفاية فهى نقصان فى الحقيقة وان كانت زيادة فى الصورة واليه أشار بقوله عليه السلام مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها الا موضع لبنة فكنت أنا تلك اللبنة أولفظ هذا معناه فاذا عرفت أن كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ الغاية والكمال والغاية أول فى التقدير آخر فى الوجود وأما قوله عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فاشارة الى ماذكرناه فانه كان فى التقدير قبل تمام خلقة آدم لانه لم ينشأ خلق آدم الا لينزع الصافى من ذريته ولا يزال يصطفى تدريجا الى أن بلغ الكمال كمال الصفاء فقبل الروح القدسى المحمدى صلى الله عليه وسلم ولا يفهم هذا الا بأن يفهم للدار مثلا وجودان وجود فى ذهن المهندس ودماغه حتى كأنه ينظر الى صورة الدار ووجود خارج الذهن فى الاعيان والوجود الذهنى سبب للوجود الخارجى العينى فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم أن الله تعالى يقدر أولا ثم يوجد على وفق تقديره ثانيا وانما التقدير يرتسم فى اللوح المحفوظ كما يرتسم تقدير المهندس أولا فى لوح أوقرطاس فيصير الدار موجودة بكمال صورتها نوعا من الوجود يكون هو سببا للوجود الحقيقى فكما أن هذه الصورة ترتسم فى لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجرى على وفق العلم بل العلم يجرى به فكذلك تقدير صور الامور الالهية يرتسم أولا فى اللوح المحفوظ وانما ينتقش اللوح من القلم والقلم يجرى على وفق العلم واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح المنتقش فان حد القلم هو الناقش لصور المعلومات وحد اللوح هو المنتقش بتلك

الصور

الصور وليس من شرطه أن يكون جسما والجسمية لاتدخل فى حد القلمية وحقيقتها وكذلك اللوحية بل روح القلمية واللوحية ماذكرناه والزائد عليه صورته لامعناه ولايبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لايقاباصبعه ويده وكل ذلك على مايليق بذاته والهيئة فيقدس عن حقيقة الجسمية بل جملتها جواهر روحانية بعضها عالمة كاللوح وبعضها معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذافهمت معنى نوعى الوجود فقد كان نبينا قبل آدم عليهما السلام يعنى الوجود الاولى التقديرى دون الوجود الثانى الحسى العينى تم الكلام فى الروح ومعناه (الى هنا من الرسالة المسماة بالنفخ والتسوية) للامام الهمام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى قدس الله روحه ونور ضريحه (وبدأ خلق الانسان) يعنى آدم من طين ثم جعل نسله ذريته سميت به لانها تنسل منه أى تنفصل من سلالة من ماء مهين ممتهن ثم سواه قومه بتصوير أعضائه على ماينبغى ونفخ فيه من روحه أضافه الى نفسه تشريفا واشعارا بأنه خلق عجيب وأن له شأنا له مناسبة ما الى الحضرة الربوبية ولاجله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه (من البيضاوى فى سورة السجدة) قوله ومناسبة ما الى الحضرة الربوبية أى انتساب ولذا عداه بالى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والحضور أخم تأدبا على ماعرف فى الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوى وتجردها عن التجسم وتصرفها قوله من عرف نفسه الخ ليس بحديث بل هو من كلام أبى بكر الرازى كماذكره الحفاظ وبعض الجهلة يظنه حديثا كما وقع فى بعض الموضوعات وقيل ليس معناه ماذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن له صانعا موجدا له واليه الاشارة بقوله تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون قلت ماذكره المصنف سبقه اليه غيره وهو مناسب لكلام الحكماء والصوفية واللفظ يحتمله فتأمله شهاب (قال الامام الرازى) فى الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب العالية فى تقرير الوجوه الاقناعية فى أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الحجة الرابعة) أن الانسان قد يرى أباه وأمه فى المنام ويسألهما عن أشياء وهما يذكران جوابات صحيحة وربما أرشداه الى دفين دفناه فى موضع لايعلمه أحد وأقول انى حين كنت صبيا فى أول التعلم وكنت أقرأ مسئلة حوادث لا أول لها رأيت أبى فى المنام فقال لى أجود الدلائل أن يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهى تقتضى بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والازل ينافى كونه مسبوقا بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا وأقول ظاهر أن هذا الوجه أحسن من كل ماقيل فى هذه المسئلة وسمعت أن الفردوسى الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن سبكتكين وانه ماقضى حقه كما يجب ومارعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب الفردوسى فرأى رستم فى المنام فقال له انك مدحتنى فى هذا الكتاب كثيرا وأنا فى زمرة

الاموات فلا أقدر على قضاء حقك ولكن اذهب الى الموضع الفلانى واحفر فانك
تجد فيه دفينا فستخرجه فكان الفردوسي الشاعر يقول ان رستم بعد موته كان أكثر
كرما من محمود حال حياته وسمعت أيضا أن أصحاب ارسطاطاليس كلما أشكل
عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا فى تلك المسئلة هنالك فكانت المسئلة تنفتح
والاشكال يزول وهذه الاحوال مما تفيد الظن أن نفوس الاموات باقية بعد موت
أبدانها انتهى (فائدة) للنفس أربع دور كل دار أعظم من التى قبلها الاولى بطن الام
وذلك الحصر والضيق والغم والظلمات الثلاث الثانية هذه الدار التى نشأت فيها
واكتسبت فيها الخير والشر الثالثة دار البرزخ وهى أوسع من هذه الدار وأعظم ونسبة
هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الرابعة الدار التى لا دار بعدها دار القرار
الجنة أو النار والله ينقلها فى هذه الدور طبقا بعد طبق حتى يبلغها الدار التى لا يصلح لها
غيرها (تنبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف أعنى الهيكل الانسانى وجعله نظير
العالم المحيط الاكبر معنى وحرفا حتى كأنه هو فما تفرق فى العالم الاكبر
تجده مجموعا فيه من ملك وملكوت فكما أن فى الاكبر ماء ملحا وعذبا وزعاقا ومرا فذلك
كله فى الانسان فالملح فى عينه والزعاق فى منخره والمر فى أذنيه والعذب فى فمه وكما أن
فى الاكبر ترابا وماء وهواء ونارا ففى الانسان ذلك بعينه وكما أن فى الاكبر شمسا وقمرا
ونجوما ففى الاصغر الروح المضيئة للجسد فالروح كالشمس وكما أن الشمس اذا غربت
أظلم العالم فالروح اذا فارقت أظلم الجسد والعقل كالقمر كما أن القمر يستمد النور من
الشمس وينقص ويزيد فالعقل تزيد قوته تارة وتنقص أخرى ونظير الخمسة فى البدن ٣
الحواس الخمس ونظير الجبال العظام والبحار العروق وكما أن فى البحر حيتانا مضطربة
ففى الانسان اللسان المضطرب فى الفم وكما أن فى العالم رياحا أربعا شمالا وجنوبا
وصبا ودبورا ففى الانسان أربع قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة وكما أن فى العالم
سباعا وشياطين وبهائم ففى الانسان الافتراس وطلب القهر والغلبة والغضب والحقد
والحسد والفجور والاكل والشرب والنكاح وكما أن فى العالم ملائكة بررة ففى الانسان
طهارة وطاعة واستقامة وكما أن فى العالم من يظهر للابصار ومن يخفى ففى الانسان
ظاهر وباطن عالم الحس وعالم القلب فظاهره ملك وباطنه ملكوت وكما أن فى العالم
سماء وأرضا ففى الانسان علو وسفل فقابل بينهما تجد النسخة الالهية صحيحة ما اختل
حرف ولا نقص معنى ولم تجد لها فى مقابلة الا الابد فهو متناهى الطرف الاخير واعلم ٢
أن أول ما خلق الله القلب لانه سرير الروح ومنصته ومدرسة للمعرفة ونقاوة الصفوة
ومنزل المحبة ومحل العلم والفهم والادراك والنور الفائض من خطاب فاعلم أنه لا اله
الا الله لا يتجلى فيه الا هو والاستقرار المتولد من وعد ألا بذكر الله تطمئن القلوب
لا يحصل الا فيه فلما كان هو المقصود فى الثواب والعقاب والوعد والوعيد والترغيب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق أولا ثم بنى له سبحانه منتزها عجيبا عاليا مشرفا في أرفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذي هو الواسطة بين القلب وبين العالم العلوي وفتح له فيه طاقات وخوخات يشرف كل منها على ملكه وهي الاذنان والعينان والانف والفم ثم بنى له في مقدم ذلك المنتزه خزانة سماها خزانة الخيال جعلها مستقر خباياه وموضع رفع ولاة الحس وفيها تخزن خبايا المبصرات والمسموعات والمطعومات والملموسات وما يتعلق بها ومن تلك الخزانة تكون المرائي والاحكام النومية وبنى في وسط هذا المنتزه خزانة الفكر ترتفع اليها المتخيلات فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد وبنى في آخره خزانة الحفظ وجعل هذا الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وشق له العين وجعل مقدار الابصار قدر عدسة ثم أظهر في تلك العدسة صورة العالم مع اتساع أطرافها وتباعد أكنافها وجعل الحدقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحفظها وتصقلها وتدفع الاقذاء عنها وجعل الاجفان سودا ليجتمع النور المعين للابصار وجعل لتحريك الحدقة أربعا وعشرين عضلة لو نقصت واحدة لاختل ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطباق أبدا بغير اختيار الانسان لتصير الحدقة نقية صافية عن الكدورات فانها بمنزلة المرآة وهي لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصقالة وشق الاذنين وأودعهما ماء مرا ليعين على ادراك السمع ويمنع الهوام عن دخول الاذن وحوطها بالصدفة ليجتمع الصوت فترده الى الصماخ وجعل فيها انحرافا واعوجاجا لتطول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكثر حركته فيتنبه الانسان ويسعى في اخراجه قبل تمكنه وجعل العينين مقدمتين والاذنين مؤخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهي أدلة وجود الصانع والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمعية ورفع الانف في وسط الوجه باحسن شكل وفتح منخريه وأودعهما حاسة الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى عن فتح الفم أبدا وجعل تجويفه واسعا لينحصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله للدماغ ثم للقلب وليجلب هواء كثيرا فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظة مات والقصد الاصلي بالنفس ايصال الهواء البارد للقلب وباخراجه دفع الفضلة الفاسدة منه وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرب عما في القلب وجعل فيه وفي الحنجرة والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المؤدية للمعاني وخلق الحناجر مختلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسامعة فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها ولتكون آلة للقطع والكسر والطحن وجعل المقدمة حادة عريضة الرؤس لتكون كالسكين والانياب مستديرة الرؤس خشنة كالرحى للطحن ولو قدر كون الاضراس

مقدمة والرباعيات مؤخرة بطات المنافع وزين الفم بالاسنان فبيضها ورتب صفوفها كأنها الدر المنظوم وخلق الشفتين تحسينا للشكل وليقيم بهما مخارج الحروف وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراء ما بين الاسنان والشفتين تنبيها على أنه يجب كون استماع الكلام أكثر وجعل الفم معدنا للرطوبة العذبة اللعابية فاذا طحن الطعام بأسنانه امتزج اللعاب فوصل أثر الطعام اللذيذ حالا ولولا اللعاب تعذر مضغ الطعام وعسر بلعه فسبحان المصور انظر الى وجهك مع صغره وضع فيه أربعة بحار مختلفة الطبائع والطعم فجعل الاذن مملوأة ماء مرا لئلا يدخلها شئ من الحشرات كما مر والعين مملوأة ماء ملحا لئلا تتطرق العفونة الى ذلك الشحم والفم ماء عذبا ليجد الطعم والانف ماء غصا زعاقا متغيرا لانه مصب فضلات الدماغ وخلق اليدين للطلب والرجلين للهرب ولو ذهبنا نذكر تفاصيل ذلك وتكلمنا على بقية البدن لضاقت الانفاس وامتلأ القرطاس فسبحان من له فى كل شئ حكمة من شرح قصيدة النفس للمناوى (اعلم أن الغرض) من اتصال النفس بالبدن تحصيل المطالب التى يمكنها تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يمكنها لان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن جميع المعقولات ولذلك سميت فى تلك الحالة بالعقل الهيولانى تشبيها بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لها فانها مستعدة لاكتساب المطالب العقلية قابلة للارتسام بالصور القدسية لكنها متفاوتة فى ذلك وهى مع ذلك على أربع مراتب احداها مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية والكمالات البشرية من معرفة الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر الطاقة الثانية مرتبة النفوس التى لم ترتسم فيها المطالب ولا أضدادها وهم فى سعة من رحمة الله واليهم أشار المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله (أكثر أهل الجنة البله) وقال الناظم البله اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم وقال البلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء الثالثة مرتبة النفوس الجاهلة التى ارتسمت فيها نقائض المطالب الحقة المطابقة لما فى نفس الامر لكن لا تكون راسخة فيها بل تزول عنها بسبب من الاسباب فيحصل لهؤلاء أيضا ما حصل لمن قبلهم من السعادة الاخروية اللائقة بهم الرابعة مرتبة الاشقياء وهم الذين انتقشت نفوسهم بالصور المضادة للامور الواقعة فى نفس الامر وهم الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وهؤلاء بالنسبة للاقسام المتقدمة قليل جدا كما أشار فى الاشارات بقوله لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع ولا أنها لا تنال الا باستكمال العلم وان كان ذلك يجعل نوعها أشرف ولا أن تفارق الخطايا باتكة أى قاطعة لعصمة النجاة انما يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وذلك فى أقل أشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد معدود مصروفة عن أهل الجهل والخطايا الى الابد واستوسع

رحمه الله هذا كله قال الطوسي دل به على أن ما عدا الجهل والرذيلة أما يقتضيان
شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلا قال الامام الرازي لما كان ربما يخطر بالبال
أن سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شئ
من السعادة فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها
وعدمها فرق أشار الى دفعه بذلك والذي يقتضى العذاب الخالد العقائد الرديئة وأما
الاخلاق الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يؤول الامر الى خلاص النفس الى سعة
الرحمة فاذا قوبل ما وصل اليه من العذاب المنقطع الحاصل أولا بالسعادة الابدية
الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة على أنه ليس كل خلق ردىء يوجب العذاب بل
موجبه هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا غالبا ولا شك أن ذا ليس بغالب بل نادر فمن
اعتقد أن الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الاوزار كما تقوله
المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة في غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالية
عن العقائد الباطلة من أهل السعادة والنفوس الآثمة سيخلصون الى السعادة
وحينئذ فالغالب أهل النجاة وأما الاشقياء فمحصورون في أقل الاشخاص واذا كان
كذلك ظهر الغرض لان الغرض المطلوب للنفوس حصل للاغلب ووصلوا
الى الكمال وان بقيت فئة منهم في عذاب القبر وأما نفوس الاشقياء الاشرار فلقلتها
ساقطة عن الاعتبار فكأنها بالقياس الى الماثرين الابرار بمنزلة شر قليل واقع بين
خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير بشر قليل ألا ترى الى قول السهروردي
خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز في رحمة المبدع اهماله لان في ترك خير كثير يلزمه شر
قليل شرا كثيرا كالنار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها أحيانا ما حرق ثوب فقير لا يقال
فهلا خلق هذا القسم بريئا من الشر لانا نقول هذا سؤال فاسد كأنه قيل لم لا جعل
الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال المصالح الكلية والخيرات الكلية بشر جزئي لا يجوز
ألم تر أن الحكمة توجب قطع عضو لسلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء لغرض
والعالي لا يعمل للسافل فالحق تعالى لا غرض له في الصنع والاشياء مالم تلزم لا تكون
وانما يطول حديث الخير والشر من يظن أن حركات الافلاك وسلاسل الاسباب
كانت لمصلحة الانسان أو لترقية زيد وعمرو بل هذه لوازم ممن لا يلتفت اليها وقد نبهنا
أن الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه والممتنع غير مقدور ولو كان للباري غرض
ما ثبت فضله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس الباري جل شأنه مشتغل
الذات بأن يعمي أرملة أو يهمل رضيعا بامانة مرضعته أو يهتك ستر ربات الستر بل
هي لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شئ عنده بمقدار انتهى وبما تركناه
عرف أن الاشقياء في غاية الندرة بالنسبة للسعداء ورحمته وسعت كل شئ على أنه قد
جاء في بعض الآثار ما يدل على اخلاص الكل آخرا وأن النار تفنى ويزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمر وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم وأخرج عبد بن حميد باسناد بن رجالهما ثقات لو لبث أهل النار في النار كعدد رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله أئمة غير مقابلين له بالانكار قال أعني ابن تيمية وانما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها أما قوم أصيبوا بذنوبهم فقد علموا هم أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريبا منه ولفظ أهل يختص بمن عدا المؤمنين كما يشير اليه عدة أحاديث ولا يناقضه خالدين فيها وما هم منها بمخرجين بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه لكن اذا انقضى أجلها وفنيت كما تفنى الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضي الله عنهما ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا وجاء نحوه عن ابن مسعود رضي الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي جهنم أسرع الدارين عمرانا وأسرعهما خرابا وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى فأما الذين شقوا ففي النار الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شاء الله أن يخرج أناسا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بأن الاجماع على خلافه واعترض بأنه انما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قديما وحديثا والذي دل عليه القرآن أن الكفار يخلدون في النار أبدا وأنهم غير خارجين منها وانهم لا يفتر عنهم عذابها وأنهم لا يموتون فيها وان عذابهم فيها مقيم وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين وانما النزاع في شيء آخر وهو أنه هل النار أبدية أو مما كتب عليها الفناء والنصوص دالة على أنهم لا يخرجون منها ما دامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها وفرق بين من يخرج من الحبس وهو حبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب الحبس يحكي ذلك كله ابن القيم وأطنب فيه ورفع قوادحه في نحو كراسة والذي نعتقده ما عليه هداة الامة وجمهور الائمة أن النار لا تفنى ولا يزول عذابها ووافق ابن القيم على نحو ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني اذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم لجنازة فقالوا انه يهودي فقال أليس الملك معها أليست نفسا قال في الفتوحات هذا أرجى ما يتمسك به أهل الله اذا لم يكونوا من أهل الكشف ولا التعريف الالهي في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وان شقي بدخول النار فهو كما يشقى هنا بأمراض النفس والعلل والهموم فان ذلك كله غير مؤثر في شرفها اذا كانت من العالم الاشرف فقام لها لكونها نفسا أي لذاتها وهذا يؤذن بتساوي النفوس وفي رسالة القشيري عن بعض الصلحاء أنه ذم من رأى نفسه خيرا من فرعون قال وهذه مسئلة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها لكل نفس وان عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد أن الله يعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه الا أهل الله فانه من الاسرار

الخصوصة بهم فكما أن البداية يجمعهم كذلك المقام يجمعهم لذاتهم ان شاء الله قال الله تعالى فى الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال فى السعداء ورحمته سبقت غضبه ووسعت كل شئ منة واستحقاقا وبالاصل كل ذلك منه فانه الذى كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربى وقد قلنا لك ان اعتقادنا ما عليه الجماعة من أهل الفقه والحديث أن النار لا تفنى وأن أهلها لا يخرجون منها (فائدة) فى المصون المنسوب الى حجة الاسلام ان فى التوراة ان أهل الجنة يمكثون فى النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وأن أهل النار كذا وأزيد ثم يصيرون شياطين وفى الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفى القرآن أن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة انتهى من شرح قصيدة النفس للمناوى عليه رحمة البارى (فى بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع هل يعقل أن يكون فيه فائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه التأثيرات واحتج على صحة هذا الانكار بوجوه الحجة الاولى أن الممكنات باسرها منتهية الى ذات واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد فى لوازم ذات واجب الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم ينتفع بالدعاء أصلا الحجة الثانية أن المعترفين بنفاذ علم الله تعالى فى جميع المحدثات قالوا اذ ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع لم يقع ولا فائدة فى الدعاء الحجة الثالثة أن مبادى حدوث الحوادث فى هذا العالم ليست الا العلل العالية الفلكية فلو قلنا انه قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل فى الوجود لكنا قد أثبتنا للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التأثير فى العلل العالية وذلك بعيد جدا الحجة الرابعة أن الاسباب العالية اما أن تكون تأثيراتها بالايجاب والطبع أو بالقصد والاختيار فان كان الاول لم يكن فى الدعاء فائدة وان كان الثانى فعلم تلك الاسباب العالية الفعالة العلامة بصالح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان الاصلح حصول ذلك الشئ فتلك العلل العالية لا تخل به البتة وان كان الاصلح عدم ذلك الشئ كان طلب تحصيله بالدعاء جهلا وحكمة العلل العالية تمنعها عن الاقدام على فعل ما لا ينبغى الحجة الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لذلك الفعل لم يكن فى هذا الدعاء فائدة وان كانت ممتنعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان بطلب تحصيل ذلك الفعل يجرى مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجة السادسة أن المشتغل بالدعاء اما أن يكون قد حصل فى قلبه نوع من المكاشفات الروحانية أو لم يحصل ذلك فان لم يحصل ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه لانه كثير الهذيان وان حصل

فيه ذلك الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة فى تلك الاضواء والانوار فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان كان الكشف ضعيفا بحيث تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبة لهذه الاغراض الخسيسة راغبة فى تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تفيد شيأ الحجة السابعة أن الدعاء يجرى مجرى تنبيه الغافل واعلام الجاهل فكأنه يقول لمعبوده تركت الجود والفضل والرحمة فأنا أعلمك أن الاولى فعله ولا شك أن هذا مبالغة فى سوء الأدب الحجة الثامنة أن من حضر فى مجلس السلطان القاهر فان الأدب يقتضى أن لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الأدب فى حضرة الجلال أولى الحجة التاسعة أن العلل العالية منزهة عن البخل موصوفة بالجود وافاضة الرحمة فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها فى أنفسها اما بحسب الامتناع الذاتى أو لاجل أنها على ضد المصلحة العامة الحجة العاشرة اتفق جمهور أرباب الرياضات على أن الرضا بقضاء باب الله الأعظم والاقدام على الدعاء خوض فى فى التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضا فوجب أن يكون هو المنهج الاكمل والطريق الافضل فهذا البيان شبهات المنكرين للدعاء وأما المعترفون بأن الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد الفائدة الاولى أن النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمانية والاعراض العاجلة وأما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله بالكلية فعلى خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعى اذا اعتقد أن له فى الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى جانب جلال الله ويصر ويلح وذلك الاصرار والالحاح يوجب استغراق النفس فى الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيئته فى جميع أجزاء العالم الأعلى والأسفل فبهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة أكثر كان الانقطاع عن العالم الأسفل أكثر والانجذاب الى العالم الأعلى أتم ولا شك أن لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة فى الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية لا شك أنه كما يعتبر فى حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القابل وأيضا فتأثيرات تلك العلل فى حوادث هذا العالم لا شك أنها موقوفة على شرائط حادثة والا لدامت الآثار لدوام تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع أن يكون تكيف نفس الداعى بالكيفية الحاصلة عند الدعاء شرطا لفيضان تلك الآثار من تلك العلل العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الآثار من تلك العلل العالية ولا يمتنع أن يقال أيضا ان نفس الداعى عند الاستغراق فى الدعاء يظهر فيها نور من أنوار العالم أى عالم الغيب وأثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحينئذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا أن لكل واحدة من هذه النفوس البشرية روحا من الارواح العالية الفلكية وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد بالنسبة الى الاب وكالعبيد بالنسبة الى المولى فاذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية ثم بالغت في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح الفلكي الذي هو الاصل والمعدن والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس البشرية قوة وقدرة وسلاطة على هيولى العالم الاسفل فحينئذ تحصل آثار عجيبة وأحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد في المقصود الواحد أقوى تأثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التأثير أقوى لا محالة وقد ضرب العلماء لهذا مثلا فقالوا القرانات مرتبة على أربع مراتب القران الاصغر والاوسط والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت أنه كلما كانت الكواكب أكثر وكان قرب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشريعة الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة الجمعة في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا في الجمعة فان الجمعية هناك أتم وأكثر فلا جرم تكون قوتها أكمل وأفضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها أكثر وأتم مما في صلاة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فان الجمع العظيم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم وأذهانهم الى استنزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التأثير ما لا يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح البحر المبني على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادي الى الحق ليس الا الملك العلام من المطالب العالية للفخر الرازي (قال الامام الرازي) في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداعي اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء وفائدته في التفسير الكبير المسئلة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداعي اذا دعان وكذلك قال أمن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب أن هذه الآية وان كانت مطلقة الا أنه وردت آية أخرى مقيدة وهي قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا باحدى ثلاث ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يعجل له في الدنيا واما أن يدخر في الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني أستجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشريطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله لا اله الا أنت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته وأثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب عن الاشكال المذكور بوجوه الاول ان أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذلك ههنا قوله أجيب دعوة الداعي اذا دعان أي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسير

الدعاء

الدعاء أن يطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور وان كان متوجها على هذه التفسيرات الثلاثة المتقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وان كان متوجها على هذا التفسير فقد عرفت جوابه فى أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير * أجيب دعوة الداع اذا دعان تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة بيضاوى قوله ووعد للداعى بالاجابة أى فى الجملة على ماعليه كلمة اذا لاكلما فلا حاجة الى ماقالوا من أن اجابة الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة أن يقول الرب لبيك ياعبدى وهذا موعود موجود الكل مؤمن عبد الحكيم

* (فى بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور) *

سألنى بعض أكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغورى وكان رجلا حسن السيرة مرضى الطريقة شديد الميل الى العلماء قوى الرغبة فى مجالسة أهل الدين والعقل فكتبت له فيه رسالة وأنا أذكر ههنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللنا على أن النفوس البشرية باقية بعد مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التى فارقت أبدانها أقوى من هذه النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه آخر اما أن النفوس المفارقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك النفوس لما فارقت أبدانها فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم الغيب وأسرار منازل الآخرة فصارت العلوم التى كانت برهانية عند التعلق بالابدان ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحانية حين كانت النفس بدنية تحت غبار وبخار فلما زال البدن أشرقت تلك النفوس وتجلت وتلألأت فحصل للنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من الكمال واما أن النفوس المتعلقة بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلأن آلات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار المتعاقبة تستفيد فى كل يوم علما جديدا وبحثا زائدا فهذه الحالة غير حاصلة للنفوس المفارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تحصيله فى الدنيا فانما يطلب ليوصل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لايزول الابعد حين فتبقى تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لاسيما على المذهب الذى نصرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الادراك بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وحصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت أن النفس ذلك الميت تعلقا بتلك التربة أيضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحي ولنفس ذلك الانسان الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس منه نور الى روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة والآثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى نور هذا الزائر الحي وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور فهذا هو السبب الاصلي في مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق وأخفى مما ذكرناه وتمام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمة الله عليه رحمة واسعة (در بيان تاريخ عالم منقول از نسخهٔ وفائي منجم استرابادي) در كتب حكما مسطور است كه بزعم فارسيان ايام وشهور وسال تاريخ عالم مبني برادوار است واعظم ادوار سيصد وشصت هزار سال شمسي است وارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠ وكويند برسر هر دوري در اول حمل اجتماع كوكب واقع شود ودر زيج الغ بك مسطور است كه تسيرات وفردارات وانتهاآت از دلائلي كه تعلق بطالع عالم دارد بقول احكاميان در مبدأ ايام عالم دور اول نقطهٔ حمل بوده است * پس برين تقدير از ان سيصد وشصت هزار سال اين دور عالم كه ابتداي وجود عالمست تا زمان اين تأليف كه سنه سبع عشرة والف هجريست صد وهشتاد وچهار هزار سال وهفتصد ودو سال كذاشته است وارقامش اينست ١٨٤٧٠٢ وصد وهفتاد وپنجهزار ودويست ونود وهشت سال ازين دور باقيست وارقامش اينست ١٧٥٢٩٨ ودرميان اهل خطا وايغور مدار سال عالم مبني برادوار شانك دن است وهر دني ده هزار سالست وايشان دور عالم را سيصد وشصت هزار دن كويند وارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠ وباعتقاد اهل خطا از ابتداي آفرينش تا مبدأ سال اول دور شانك دن هشت هزار وهشتصد وشصت وسه دن كذاشته است واز دن ناقصه تا اين زمان نه هزار ونهصد وهفتاد وهشت سال تمام كذشته است وبه بيست ودو سال ديكر اين دور نيز تمام ميشود كه هشت هزار وهشتصد وشصت وچهار دن از دور شانك دن تمام شود وارقامش اينست ٨٨٦٤ ومحاسبان عرصهٔ هند صد هزار را يك لك شمرند وصد لك را كرور كويند وصد كرور را ازلو ح كويند پس برين حساب از مبدأ اول سال شانك دن كه ابتداي آفرينش عالمست هشت كرور وهشتاد وشش لك وسي ونه هزار ونه صد وهفتاد

وهشت سال گذشته است وارقامش اینست ٨٨٦٢٩٩٧٨ وسیصد وپنجاه ویك کرور و یك لك وسیصد وشصت هزار و بیست ودو سال از دور شانك دن با قیست وارقامش اینست ٣٤١١٣٦٠٠٢٢ چنانچه اگر سالهای ماضی ومستقبل را باهم جمع کنی سیصد وشصت وهزار دن که هر دنی ده هزار سالست حاصل شود که سیصد وشصت کرور سال باشد که ارقامش اینست ٣٦٠٠٠٠٠٠٠٠ واعتقاد حکمای هند چنانست که از بدو وجود عالم تا حال که بحساب تاریخ دیوانی برهامنه بهزار وششصد وپنجاه وسه سال رسیده که مطابق هزار وهفده هجری بست چهارصد وسی ودو کرور و یك لك ودو هزار وسیصد وسه سال گذشته است برین صفت ٤٣٢٠١٠٢٣٠٣ و باقی ادوار برهامنه معلوم نیست ودر تاریخ بناکتی الناصر الحسینی از صاحب جامع المعارف نقل است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان نوح علیهما السلام دو هزار ودو بیست وچهل ودو سال واز طوفان تا وفات نوح سیصد و پنجاه واز نوح تا ابراهیم علیهما السلام دو هزار ودو بیست وچهل وشش واز ابراهیم تا موسی علیهما السلام هفتصد سال و تا داود علیه السلام پانصد واز داود تا عیسی علیه السلام یکهزار وصد سال واز عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل التحایا ششصد و بیست سال و برین تقدیر از هبوط آدم تا ولادت خیر المرسلین هفت هزار وهفتصد و پنجاه وهفت سال باشد ودر تاریخ یهود از وقت آدم تا زمان نوح هزار و پنجاه واز نوح تا ابراهیم هشتصد ونود وچهار سال واز ابراهیم تا موسی پانصد واز موسی تا سلیمان علیه السلام چهارصد وهشتاد واز سلیمان تا اسکندر پانصد و بیست وچهار واز اسکندر تا هجرة خاتم الانبیاء علیه من الصلوات ازکاها نهصد و بیست وچهار سال وابو الحسن عبد الله بن مسعود در تألیف خود آورده که از هبوط آدم تا طوفان دو هزار ودویست و پنجاه وشش سال واز طوفان تا مولد ابراهیم هزار وهفتاد ونه واز ابراهیم تا خروج بنی اسرائیل از تیه پانصد وشصت و پنج سال واز خروج تا بنای بیت المقدس ششصد و پنجاه وشش واز بنا تا مولد اسکندر هفتصد ونوازده واز آن تا مولد مسیح ششصد وهفتاد سال واز مولد مسیح تا ولادت پیغمبر ما علیه السلام پانصد و بیست سال وحسین خوارزمی در مقصد آورده که از ولادت خاتم الانبیاء تا ولادت عیسی ششصد و بیست سال واز عیسی تا داود هزار ودو بیست سال واز داود تا موسی پانصد واز موسی تا ابراهیم هفتصد وهفتاد واز ابراهیم تا نوح هزار ودویست وچهل سال واگر از نوح هم تا آدم چنانچه بعض مورخین یکهزار و پنجاه وشش سال گفته حساب کنیم تمامی از خلقت آدم تا خاتم الانبیاء علیه السلام باین قول ٧٣٩٦ خواهد بود و بقول حمزهٔ اصفهانی از خلقت آدم تا مولد نوح هزار و پنجاه وشش واز ولادت نوح تا میلاد

ابراهيم ٢١٨٩ وازآن تا وفات يعقوب عليه السلام در مصر ٣٠٧ وازآن تا بناء بيت المقدس ٤٨٠ وازبناء تا خر الى آن ١٠٤٠ وازآن تا تصرف اسلام هزار و پانصد و پنجاه سال پس ازآدم تا خاتم بقول اصفهانى ٤٧٠٠ بقول خوارزمى ٦٧٤٠ و بقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود والله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم يسم بأحمد قبله صلى الله عليه وسلم أحد ولا فى زمنه ولا زمان الصحابة حماية لهذا الاسم الذى بشر به الانبياء وأول من سمى أحمد فى الاسلام أحمد بن عمرو بن تميم والد الخليل ابن أحمد العروضى وأما من سمى بمحمد فذكر أبو القاسم السهيلى أنه لا يعرف فى العرب من سمى به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سموا به وبقرب زمانه أن يكون ولدا لهم وبلغهم القاضى عياض ستة لا سابع لهم وكل من سمى به لم يدع النبوة ولم يدعها له أحد كذا فى شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقى المحدث (فائدة) فى الفرق بين القرآن والحديث القدسى قال المولى الكرمانى فى أول كتاب الصوم القرآن لفظ معجز ومنزل بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير معجز وبدون الواسطة ومثله يسمى بالحديث القدسى والالهى والربانى فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بأن القدسى مضاف الى الله تعالى ومروى عنه بخلاف غيره وقد يفرق بأن القدسى ما يتعلق بتنزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية والكمالية قال الطيبى القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائيل على النبى عليه السلام والقدسى اخبار الله معناه بالالهام أو المنام فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم بعبارة نفسه وسائر الاحاديث لم يضفها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة الحفيدية) واعلم أنه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا فى الصورة والحكمة فى ذلك أنه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه فما كان يتميز زوج هذه المرأة عمن لم يكن زوجها ولا عبد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال من الحرام والمستحق عن غير المستحق وذلك يفضى الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم انه من أعظم الدلائل على القادر المختار لان الاب والام واحد وتأثير الطبائع والنجم والافلاك واحد ثم مع هذا التشابه والتساوى يكون كل أحد منهم مختصا بصورة مخصوصة معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى أن واحدا استعظم أمر الشطرنج عند عمر رضى الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه أنواع غير متناهية من اللعب فقال عمر رضى الله عنه رقعة الوجه أصغر من رقعة الشطرنج ولكل عضو من أعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع معين وكذلك الانف والفم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له فانك لا ترى انسانين فى المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من أسرار التنزيل للفخر الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان مدركه العقل الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا أو الذم والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان الافعال كلها مستوية في أنفسها وانما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للعقل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر أقول ادراك الثواب أو العقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء جدا لان اثبات الحشر والقيامة لا يظهر بالعقل اللهم الا أن يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد اثبات جواز الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك أن يعرف بالبداهة ان امر كذا متعلق لذلك بقي أمران الاول أن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر الا أن يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا الثاني أنه استدل الاشعري على أن الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بأنه ليس لصفة الفعل أو لذاته والا يلزم قيام العرض بالعرض أقول هذا جار بعينه في الحسن بالمعنى الثاني (من المجموعة الحفيدية الصفاتية) اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والحياة والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك الا أنهم يقولون بتسميتها خبرية ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة فبلغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيأ من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومثل قوله خلقت بيدي ومثل قوله وجاء ربك الى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه

لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك قد أثبتناه يقينا ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا في كلهم بل في القرائين منهم اذ وجدوا في التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله تعالى وتقدس وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه أما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم مالك بن أنس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل أحمد بن حنبل وسفيان وداود الاصفهاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحرث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الاشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والاصلح فتخاصما وانحاز الاشعري الى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية الاشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري المنتسب الى أبي موسى الاشعري رضي الله عنهما وسمعت من عجيب الاتفاقات ان أبا موسى الاشعري كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعري في مذهبه وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو أين أجد أحدا أخاصم اليه ربي فقال أبو موسى أنا ذلك المتحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابا قال الاشعري الانسان اذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدئ وكيف دار في أطوار الخلقة طورا بعد طور حتى وصل الى كمال الخلقة عرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحكمة من طبع ظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبين آثار الاحكام والاتقان في الخلقة فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها وكما دلت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وأيضا لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا للقادر الا أنه ذو قدرة ولا للمريد الا أنه ذو ارادة

فيحصل

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات الا أن يكون الذات حيا بحياة للدليل الذى ذكرناه وألزم منكرى الصفات الزاما لا محيص لهم عنه وهو انكم وافقتمونا وقام الدليل على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو زائدا فان كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم أن الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما أن يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ أو الى الحال أو الى الصفة وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد فان العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ رأسا ما ارتاب فيما تصوره وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفى وذلك محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاضى أبا بكر الباقلانى من أصحاب الاشعرى قد ردد قوله فى اثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معانى قائمة به لا أحوالا وقال الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى يسميه صفة خصوصا اذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات قال أبو الحسن البارى تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله فى البقاء اختلاف رأى وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هى هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بارادة قديمة قال قام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الامر والنهى فهو آمر ناه فلا يخلو اما أن يكون آمرا بامر قديم أو بامر محدث فان كان محدثا فلا يخلو اما أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل ويستحيل أن يحدثه فى ذاته لانه يؤدى الى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون فى محل لانه يوجب أن يكون المحل به موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا فى محل لان ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به صفة له وكذلك التقسيم فى الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات وكلامه واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات فى كلامه لا الى عدد فى نفس الكلام والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلى والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلى والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعرى بهذا التدقيق جماعة من

الحشوية اذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعرى معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن تسميته العبارة كلاما اما بالمجاز واما باشتراك اللفظ قال وارادته قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه بالعلة التى ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففى حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا لان المكلف لا يقدر على احداث ما أمر به فأما أن يجوز ذلك فى حق من لا قدرة له أصلا على الفعل فمحال وان وجد ذلك منصوصا عليه فى كتابه قال والعبد قادر على أفعاله العباد اذ الانسان يجد فى نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبى الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو أثرت فى قضية الحدوث لاثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام فيؤدى الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضى أبو بكر الباقلانى تخطى عن هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجوه أخر وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك وهذه أحوال عند مثبتى الاحوال قال فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال فاذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة أو القادرية القديمة فى حال هو الحدوث والوجود أو فى وجه من وجوه الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال هو صفة للحادث أو فى وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من القيام والقعود وغيرهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ومن المعلوم أن الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام وكما لا يجوز أن يضاف الى البارى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فأثبت القاضى تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها هى الحالة الخاصة وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هى المتعينة لان تكون مقابلة بالثواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على أصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جاز لى اثبات حالة هى متعلق القدرة الحادثة ومن قال هى حالة مجهولة فبينا بقدر الامكان جهتها وعرفناها أى شئ هى ومثلناها كيف هى ثم ان امام الحرمين أبا المعالى الجوينى قدس الله روحه تخطى عن هذا البيان قليلا قال أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا وأما اثبات تأثير فى حالة لا تعقل كنفى التأثير خصوصا والاحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بد اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهى الى مسبب الاسباب فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجه ومحتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر وهذا الرأى انما أخذه من الحكماء الالهيين وأبرزه فى معرض الكلام وليس تختص نسبة السبب الى السبب على أصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما وجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع فى الطبائع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلاميين كيف ورأى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر فى ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة ما فى جسم فان الجسم مركب من مادة وصورة فلو أثر لأثر من جهتيه أعنى مادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو أثرت لاثرت بمشاركة العدم والتالى محال فالمقدم اذا محال فنقيضه حق وهو أن الجسم وقوة ما فى الجسم لا يجوز أن يؤثر فى جسم وتخطى من هو أشد تحقيقا وأغوص تفكرا عن الجسم وقوة ما فى الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته

لا يجوز أن يحدث شيء. أمّا فانه لو أحدث لاحدث بمشاركة الجواز والجواز له طبيعة عدمية فلو خلى الجائز وذاته كان عدما فلو أثر الجواز بمشاركة العدم أدّى الى أن يؤثر العدم في الوجود وذلك محال فاذا لا موجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته وما سواه من الاسباب معدّات لقبول الوجود لا محدثات الحقيقة والوجود فمن العجب أن مأخذ كلام الامام أبي المعالي اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن اضافة الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن الاشعري اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله وقال أبو اسحق الاسفرايني أخص وصفه هو كون يوجب تميزه عن الاكوان كلها وقال بعضهم نعلم يقينا أن ما من موجود الا ويتميز عن غيره بأمر ما والا فيقتضي أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والباري تعالى موجود فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف الا أن العقل لا ينتهي الى معرفة ذلك الأخص ولم يرد به سمع فنتوقف ثم هل يجوز أن يدركه العقل ففيه خلاف أيضا وهذا قريب من مذهب ضرار غير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن مذاهب الاشعري أن كل موجود فيصح أن يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود والباري تعالى موجود فيصح أن يرى وقد ورد في السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الآيات والاخبار قال ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه ادراك وراء العلم لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تأثرا عنه وأثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما ادراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به كما ورد وصغوه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا في جواز التأويل ومذهبه في الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان والعمل بالاركان ففروعه فمن صدّق بالقلب أي أقرّ بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى لو مات في الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه الى الله تعالى امّا أن يغفر له برحمته وامّا أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذ قال شفاعتي لاهل

الكبائر

الكبائر من أمتي وامّا أن يعذبه بقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار لما ورد به السمع من اخراج من كان في قلبه ذرة من الايمان قال ولو تاب لا أقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا ولو أدخلهم النار لم يكن جورا اذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف أو وضع الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جور قال والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيأ ولا يقتضي تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل لا الصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضر وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا والثواب والتفضل والنعيم واللطف كله منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه فيعرف به صدق المدعى ولا بد من ازاحة العلل فلا يقع في التكليف تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدي سليم عن المعارضة فينزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد والكرامات للاولياء حق وهي من وجه تصديق للانبياء وتأكيد للمعجزات والايمان والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض أصحابه تيسير أسباب الخير هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها وما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلة في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراط وانقسام الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به واجراؤها على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عندهم معجز من حيث البلاغة والنظم والفصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة ومن أصحابه من اعتقد أن الاعجاز في القرآن من جهة

صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبار عن الغيب وقال الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نص لما خفي والدواعي تتوفر على نقله واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله تعالى عنه ثم اتفقوا على عمر بعد تعيين أبي بكر رضي الله عنهما واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله عنه واتفقوا بعده على علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه وهم مترتبون في الفضل ترتبهم في الامامة وقال لا اقول في عائشة وطلحة والزبير الا أنهم رجعوا عن الخطأ وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا اقول في معاوية وعمرو بن العاص الا أنهما بغيا على الامام الحق فقاتلهم على مقاتلة أهل البغي وأما أهل النهر فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كان علي عليه السلام على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة) ان السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الائمة الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية على قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأما أحمد بن حنبل وداود ابن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتاويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيأ من المخلوقات وأن كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءته خلقت بيدي أو أشار باصبعه عند روايته قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقلع اصبعه قالوا انما توقفنا في تفسير الآية وتأويلها لامرين أحدهما المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فنحن آمنا به ونحترز من الزيغ والثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الباري تعالى بالظن غير جائز فربما أولنا الآية على غير مراد الباري فوقعنا في الزيغ بل نقول كما قال الراسخون كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يفسر اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس ذلك بل ان احتاج في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض روحانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن فأما مشبهة الشيعة فسيأتى مقالاتهم فى باب الغلاة وأما مشبهة الحشوية فذكر الاشعرى عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمى أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة اذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد الى حد الاخلاص والاتحاد المحض وحكى الكعبى عن بعضهم انه كان يجوز فى الدنيا أن يزوروه ويزورهم وحكى عن داود الجوارى أنه قال اعفونى من الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم ولحم لا كالاجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيأ من المخلوقات ولا يشبهه شئ وحكى عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه الى صدره مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء واليدين والوجه والجنب والمجيء والاتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الاطلاق وكذلك ما ورد فى الاخبار من الصورة فى قوله عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا وقوله وضع يده أو كفه على كتفى وقوله حتى وجدت برد أنامله على كتفى الى غير ذلك أجروها على ما يتعارف فى صفات الاجسام وزادوا فى الاخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبى صلى الله عليه وسلم وأكثرها مقتبسة من اليهود لعنهم الله فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد وانه ليفضل من كل جانب أربع أصابع وروى المشبهة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لقينى ربى وصافحنى وكافحنى ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد أنامله وزادوا على التشبيه قولهم فى القرآن ان الحروف والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة واستدلوا فيه بأخبار منها ما رووا عن النبى صلى الله عليه وسلم ينادى الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الاولون والآخرون ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل وقالوا أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القرآن الا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه (والمخالفون) أما المعتزلة فوافقونا على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله وخالفونا فى القديم وهم محجوجون باجماع الامة وأما الاشعرية فوافقونا على أن القرآن قديم وخالفونا فى أن الذى فى أيدينا ليس فى الحقيقة كلام الله وهم محجوجون أيضا باجماع الامة أن المشار اليه هو كلام الله فأما اثبات كلام هو صفة

قائمة بذات البارى تعالى لا نبصرها ولا نكتبها ولا نقرؤها ولا نسمعها فهو مخالفة الاجماع من كل وجه فنحن نعتقد أن ما بين الدفتين كلام الله أنزله على لسان جبريل عليه السلام فهو المكتوب فى المصاحف وهو المكتوب فى اللوح المحفوظ وهو الذى يسمعه المؤمنون فى الجنة من البارى تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك معنى قوله سلام قولا من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه السلام انى أنا الله رب العالمين ومناجاته من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليما وقال انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله كتب التوراة بيده وخلق جنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفى التنزيل وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ قالوا فنحن لا نزيد من أنفسنا ولا نتدارك بعقولنا أمرا لم تتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا عليه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومن المعلوم أنه ما سمع الا هذا الذى نقرؤه وقال انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة وقال انا أنزلناه فى ليلة القدر وقال شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلولية وقال يجوز أن يظهر البارى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة أعرابى وقد تمثل لمريم عليها السلام بشرا سويا وعليه حمل قول النبى صلى الله عليه وسلم رأيت ربى فى أحسن صورة وفى التوراة عن موسى عليه السلام شافهت الله تعالى فقال لى كذا (الكرامية) أصحاب أبى عبد الله بن كرام وانما عددناه من الصفاتية فانه كان ممن يثبت الصفات الا أنه ينتهى فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى اثنتى عشرة فرقة وأصولها ستة العابدية والتونية والزرينية والاسحاقية والواحدية والهيصمية ولكل واحد منهم رأى الا أنه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن سفهاء أغتام جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقرارا وعلى أنه بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض أجزاء العرش ومنهم من قال امتلأ العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى أنه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به وقال محمد بن الهيصم بعدا لا يتناهى وانه مباين للعالم بينونة أزلية ونفى التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا نعنى بكونه جسما أنه قائم بذاته وكذا هو حد الجسم عندهم وبنوا على هذا أن من حكم القائمين بأنفسهما أنهما اما

أن يكونا متجاورين أو متباينين فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين وربما قالوا ولما كان البارئ قائما بنفسه وجب أن يكون بجهة من العالم ثم أعلى الجهات وأشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى اذا رؤى رؤى من تلك الجهة ثم لهم اختلاف في النهاية فمنهم من أثبتها له من ست جهات ومنهم من أثبتها من جهة تحت ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه وقال بعضهم معنى عظمته أنه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقي أكثر أجزاء العرش وهو العلي العظيم الى هنا من الملل والنحل للشهرستاني وللكرامية مقالات أخر فاسدات تركناها تحاشيا عن تكثير السواد بلا طائل (الفصل الحادي عشر في الصفات الجزئية) وهي اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن في أحد قوليه ان اليدين عبارة عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة أخرى سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه أبو اسحق الاسفرايني على ذلك الا أن الاشعري زعم أنه لا طريق الى اثبات هذه الصفات الا بالخبر والاسفرايني حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل وزعم في قوله الثاني ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة وهو الصحيح لنا أن الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الاسماء لا حقيقة ولا مجازا لان من شرط كون اللفظ حقيقة في شئ أو مجازا فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن أثبتها أن يتمسك بالعقل والنقل أما العقل وهو أن الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة هي القدرة لان تأثيرها عام فلا بد من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا الحكم حاصلة في غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن الاول ان الايجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الايجاد مع الاكرام وذلك لا يستدعي صفة أخرى وعن الثاني أنه من الجائز أن تكون العلة هي الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود في حق غير آدم من نهاية العقول للامام الرازي عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) في أنه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس أثبت القاضي والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا أن لله تعالى خمسة ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حيا يقتضي

ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا أبا القاسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم واللذة وأما الاستاذ أبو اسحق فانه نفى عن الله تعالى هذه الادراكات والاول مذهب القاضي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) فى أخص وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن الى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا عن قوله ومارب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك باطل بل الصحيح أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر) فى حصر الصفات أقوى ماقيل فيه أن الله كلفنا بمعرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال والطريق لنا ليس الا أفعال الله تعالى وأفعاله لا تدل الا على هذا القدر من الصفات بدليل انا لو قدرناذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح منه الالهية فثبت أن ماوراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلا فوجب نفيها (الى هنا من نهاية العقول من آخر النصف الاول) لايخفى أن عدم الدليل لايستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من الاستعارات قول أبى تمام

لا تسقنى ماء الملام فاننى * صب قد استعذبت ماء بكائى

اذ ليس يظهر للملام شبه بشئ له مائع مستكره كالحنظل أو الحوض الآجن ماؤه حتى يشبه به ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقى قيل كأنه توهم للملام بالاملاحظة تشبيه بذى مائع مستكره شيأ رقيقا به قوام سريانه فى النفس وتأثيره فيها وأطلق عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقى ومع هذا لايخفى كونه سمجا مستهجنا ويحكى أن بعض الظرفاء المعاصرين لابى تمام السامع قوله هذا جهز اليه كوزا وقال ابعث لى فى هذا قليلا من ماء الملام فقال أبو تمام ابعث لى ريشة من جناح الذل حتى أبعث لك قليلا من ماء الملام فان صح هذا فقد أخطأ أبو تمام لان استعارة الجناح للذل فى غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الربيع فى أنواع البديع) لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله فى البديعيات الطابع والطبيعة والطباع كتاب السجية جبل عليها الانسان أو الطباع ككتاب ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التى لا تزايلنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة عبارة عن القوة السارية فى الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعى (من تعريفات السيد) الطبع هو مايكون مبدأ الحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان أولا كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا أو هو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة مايكون مبدأ الحركة من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن

على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط والطبع قوة للنفس فى ادراك الدقائق والسليقة قوة فى الانسان بها يختار الفصيح من طرق التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعة لذلك وذلك مثل اتفاق طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه وغير ذلك من الاحكام المستنبطة من تراكيبهم من كليات أبى البقاء الكفوى قال الزمخشرى فى سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان أى المصروع وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون أن الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط الضرب على غير استواء كخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل ممسوس وهذا أيضا من زعماتهم وأن الجنى يمسه فيختلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن ورأيتهم لهم فى الجن قصص وأخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كانكار المشاهدات انتهى (قال فى سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم الآية وما روى من الحديث ما من مولود يولد الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الا مريم وابنها فالله أعلم بصحته فان صح فمعناه أن كل مولود يطمع الشيطان فى اغوائه الا مريم وابنها فانهما كانا معصومين وكذلك كل من كان فى صفتهما كقوله تعالى لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه ويضرب بيده عليه ويقول هذا ممن أغويه ونحوه من التخييل قول ابن الرومى

لما تؤذن الدنيا به من صروفها * يكون بكاء الطفل ساعة يولد *

وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا ولو سلط ابليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا مما يبلون به من نخسه انتهى (وقال فى سورة الانعام) عند قوله تعالى كالذى استهوته الشياطين فى الارض حيران الآية كالذى ذهبت به مردة الجن والغيلان فى الارض المهمه حيران تائها ضالا عن الجادة لا يدرى كيف يصنع وهذا مبنى على ما تزعمه العرب وتعتقده من ان الجن تستهوى الانسان والغيلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذى يتخبطه الشيطان من المس فشبه به الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعونه اليه فلا يلتفت اليهم انتهى تجاوز الله عنه يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون حلالا مفعول كلوا أو حال من مما فى الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فتدخلوا فى حرام أو شبهة أو تحريم حلال أو تحليل حرام ومن للتبعيض لانّ كل ما فى الارض ليس بما كول وقرئ خطوات بضمتين وخطوات بضمة وسكون وخطوات بضمتين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كانها على الواو وخطوات بفتحتين وخطوات بفتحة وسكون والخطوة المرّة من الخطو والخطوة ما بين قدمى الخاطى وهما كالغرفة والغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ على عقبه اذا اقتدى به واستنّ بسنته مبين ظاهر العداوة لا خفاء به انما يأمركم بيان لوجوب الانتهاء من اتباعه وظهور عداوته أى لا يأمركم بخير قط انما يأمركم بالسوء بالقبيح والفحشاء وما يتجاوز الحدّ فى القبح من العظائم وقيل السوء ما لا حدّ فيه والفحشاء ما يجب الحدّ فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف الى الله مما لا يجوز عليه من الكشاف (من الغرائب) حديث ابن عمر بينما نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبل من جبال تهامة اذ أقبل شيخ فى يده عصا فسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فردّ عليه السلام فقال نغم الجنّ وعمهم من أنت قال أنا هامة بن الهيم بن لاقيس بن ابليس قال وليس بينك وبين ابليس الا أبوان قال نعم قال فكم أتى لك من الدهر قال أفنيت الدنيا عمرها الا قليلا قال زد على ذلك قال كنت وأنا غلام ابن أعوام أفهم الكلام أمرّ بالآكام وآمر بافساد الطعام وقطيعة الارحام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس لعمر الله عمل الشيخ المتوسم أو الشاب المتلوم قال زدنى من التعداد قال انى تائب الى الله انى كنت مع نوح فى مسجده ومع من آمن من قومه فلم ازل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى عليهم وأبكانى وقال لا جرم انى على ذلك من النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا نوح انى ممن شرك فى دم السعيد هابيل بن آدم فهل تجد لى من توبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله قبل الحسرة والندامة انى قرأت فيما أنزل الله علىّ انه ليس من عبد تاب الى الله بالغا ذنبه ما بلغ الا تاب الله عليه فقم وتوضأ واسجد لله سجدتين قال فقمت من ساعتى على ما أمرت فنادانى ارفع رأسك فقد أنزلت توبتك من السماء فخررت لله ساجدا وكنت مع هود فى مسجده مع من آمن به من قومه فلم أزل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى عليهم وأبكانى وكنت زوّارا ليعقوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت ألقى الياس فى الاودية وأنا ألقاه الآن وانى لقيت موسى بن عمران وعلمنى من التوراة وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرئه منى السلام وانى لقيت عيسى بن مريم فأقرأته من موسى السلام وانّ عيسى قال لى ان لقيت محمدا فأقرئه منى السلام فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم عينيه فبكى ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا وعليك يا هامة بادائك الامانة فقال يا رسول الله افعل بى ما فعل موسى بن عمران فانه

علي من التوراة فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتساءلون واذا الشمس كورت والمعوذتين وقل هو الله أحد وقال ارفع الينا حاجتك باهامة فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينعه الينا (عق) من طريق اسحق بن بشر الكاهلي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الانصاري بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث أصل (تعقب) بأن الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب اخراجه أبو معشر روى عنه الكبار الا أن أهل الحديث ضعفوه قال وقد روي من وجه آخر هذا أقوى منه وجاء أيضا من حديث عمر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاء الخراساني عن ابن عباس عن عمر وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر وأخرجه جعفر المستغفري في الصحابة عن سعيد بن المسيب وقال قال عمر ولحديث أنس طريق ثان ليس فيه أبو سلمة الانصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء عن عائشة مرفوعا أن هامة بن الهيم بن الاقيس في الجنة أخرجه علي بن الاشعث أحد المتروكين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن عواق الشافعي الكناني ذكره في كتاب القدماء في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكم ابن الجوزي بوضعه وتعقب فيه على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به في ديباجته حرره بمدينة الرهامن أعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاشاني في التأويلات عند تفسير سورة الفيل قصة أصحاب الفيل مشهورة وواقعتهم كانت قريبة من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي احدى آيات قدرة الله وأثر من آثار سخطه على من اجترأ عليه بهتك حرمه والهام الطيور والوحوش أقرب من الهام الانسان لكون نفوسهم ساذجة وتأثير الاحجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس يستنكر ومن اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف لمية أمثال هذه وقد وقع في زماننا مثلها من استيلاء الفار على مدينة ابيورد وافساد زرعهم ورجوعها في البرية الى شط جيحون وأخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التي على شط النهر وركوبها عليها وعبورها بها من النهر فهي لا تقبل التأويل كأحوال القيامة وأمثالها انتهى من الكتاب المذكور (صوفيه) كويند مجموع فلكيات وعنصريات يك بدنست كه عقل اول روح اوست ونفس كليه قلب اوو روحانيات كواكب سبعه وثوابت وغير آن قواى او وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ در فص هودى كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ شهاب الدين در تلويحات كويد الحكماء أخذوا العالم حيوانا واحدا سموا جسمه جسم الكل له نفس واحدة ناطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسموا مجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل وأكثرهم خص العالم بالسماء غير ملتفت الى الكائن الفاسد وربما عنوا بكل كل من الثلاثة الجرم الاعلى ونفسه وعقله من شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضي مير حسين الميبدي (في تحقيق معنى الهيولى) اعلم أن لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسماها أي أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرآن في الحس على أنواع الاجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيآت النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة أو الهيولى أو السجنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين أو خلق الانسان من نطفة أمشاج فلا يخلو اما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد انسان وهو محال واما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ أصلا وكذا الطين ثم حصل انسان أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شئ بطل بكليته وهذا شئ آخر حصل جديدا بجميع أجزائه واما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان أو هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لان كل من زرع بذرا لينبت شئ منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وانما الخلاف في أن ذلك الامر أجزاء لا تتجزأ أصلا أو ما في حكمها مما ينقسم في جهة أو جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الاقدمين أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأي المعتبرين من المشائين فمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما أقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الاتصال والانفصال في الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازي صاحب الاسفار الاربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال في اخوان الصفا في الرسالة المسماة بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من القسم الاول من الرياضيات (فصل) اعلم أن النطفة اذا سلمت في الرحم من الآفات العارضة هنالك ومن تغير المزاج وفساد

الاخلاط

الاخلاط ومناحس أشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادى شهرا بشهر وتمت بنية البدن وكملت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح البنية تام الصورة كان طول قامته ثمانية أشبار بشبره سواء من رأس ركبتيه الى أسفل قدميه شبران ومن رأس ركبتيه الى حقويه شبران ومن رأس فؤاده الى مفرق رأسه شبران واذا فتح يديه ومدهما يمنة ويسرة كما يفتح الطائر جناحيه وجد ما بين رؤس أصابع يده اليمنى الى رؤس أصابع يده اليسرى ثمانية أشبار النصف من ذلك عند ترقوته والربع عند مرفقيه واذا مد يديه الى فوق رأسه ووضع رأس البركار على سرته وفتح الى رؤس أصابع يديه ثم أدير الى رؤس أصابع رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة أشبار وزيادة ربع على طول قامته ويوجد طول وجهه من رأس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا وثمنا ويوجد الطول ما بين أذنيه شبرا وربعا ويوجد طول أنفه ربع شبر وطول شق عينيه كل واحد ثمن شبر وطول جبينه ثلث طول وجهه وجسمه ويوجد شق فيه وشفتيه كل واحد منهما مساويا لطول أنفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من رأس الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره متساويين ورأس البنصر زائد على رأس الخنصر ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثدييه شبرا وبعد ما بين سرته الى عانته شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد بعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا اعتبر طول امعائه ومصارينه وعروق جسده والعصبات المسكات لعظامه وأوتار مفاصله متناسبات بعضها البعض طولا وعرضا وعمقا مثل ما ذكرنا من مناسبات مقادير أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بنية أبدان سائر الحيوانات متناسبة أعضاء كل صورة فى كل نوع منها مناسبة لجملة بدنه أو بعضها البعض ومناسبته اما بالكمية أو بالكيفية أو بهما جميعا لا يختل شيأ اذا سلمت من الآفات عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحس أشكال الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصناع الحذاق مصنوعاتهم من الاشكال والصور والتماثيل مناسبات بعضها البعض فى التركيب والتأليف والهندام كل ذلك اقتداء بصنعة البارى وتشبها بحكمته جل ثناؤه كما قيل فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حررته عدة رها (ومما يجب حفظه) ليعلم أن الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم

القسم الثانى مالا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر فى ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة وهذا المعنى أيضا لسنا نخوض فى ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن أن المناظرة فى ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويحقق أدلتها ويخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب فى الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر ممن يطعن فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل روى أنه عليه السلام قال فى آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على أن الخسوف خضوع بسبب التجلى له قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة فى أمور قطعية فكم من ظواهر أوّلت بالادلة القطعية لا تنتهى الى هذا الحد وأعظم مما يفرح به الملاحدة أن يصرّح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع وهذا لان البحث فى العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة التهافت لحجة الاسلام الغزالى رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن الموجود الخارجى اما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج الى موضوع وهو المحل المقوّم لما حل فيه فعرض والا فجوهر والجوهر ان قبل الاشارة الحسية فمادّى والا فمجرّد والمجرد اما مؤثر أو مدبر أو لا ولا فالاوّل العقول الطولية وهى العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق تعالى لما برهن على أن لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى والثانى اما مدبر للاجرام العلوية وهى النفوس التسعة الفلكية أو مدبر للاجرام السفلية فاما لانواعها وهى المثل الافلاطونية أو لاشخاصها فاما بالتنمية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة والمصورة المبقيتين للنوع وهى النفس النباتية الموجودة فى النبات والحيوان

والانسان

والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحريك الاختيارى بقوتى الشهوة والغضب بجلب النفع ودفع الضر وهى النفس الحيوانية الموجودة فى الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهى النفس الناطقة المختصة بالانسان واما الثالث فاما خير بالذات وهو الملائكة الكروبيون أو شرير بالذات وهو الشياطين أو مستعد لهما وهو الجن وأما المادى فاما محل لجوهر آخر فهيولى أو حال فيه فصورة أو مركب منهما فجسم طبيعى أما الهيولى فاما أن يمكن توارد الصور عليها وهى هيولى العناصر او تلزمها صورتها وهى هيوليات الافلاك والكواكب وأما الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهى الصورة الجسمية أو مختصة بنوع منها وهى الصورة النوعية والنوعية اما أن تلزم هيولاها وهى صور الافلاك والكواكب أولا وهى هيولى العناصر واما الجسم الطبيعى فهو اما بسيط بمعنى انه لا ينقسم الى أجسام مختلفة الطبائع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى أجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد رطب فاذا صب فى كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع أنه مؤلف من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية وهى حقائق مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد أو قابل لهما والاول اما نير أولا فالنير هو الكوكب وهو اما سيار او ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثانى اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا والثانى لا يعلمه الا الله تعالى وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهى أفلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارة أو شامل لها وهو اما مشرقى الحركة وهو أربعة الفلك الاعظم ومدير عطارد وجوزهر القمر ومائله أو غربيها وهو أربعة عشر واحد منها فلك الثوابت وستة منها ممثلات ماعدا القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس وأما القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتى الحرارة واليبوسة أو خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعتى الحرارة والرطوبة والثانى اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعتى البرودة واليبوسة أو ثقيل باعتبار مافوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتى البرودة والرطوبة وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما نام أولا الثانى المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثانى النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثانى الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذوابات

وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له الى الجو وما أشبه ذلك وأما العرض فهو اما ان يقتضى القسمة لذاته وهو الكم او يقتضى اللاقسمة لذاته وهو الانقطة او الوحدة أو يقتضى النسبة لذاته وهى الاعراض النسبية أو لا يقتضى شيأ من ذلك وهو الكيف والكم اما أن يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل أولا وهو المنفصل الذى هو العدد والمتصل اما قار أو سيال الثانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم والاول خط ان انقسم فى جهة فقط وسطح ان انقسم فى جهتين فقط وجسم تعليمى ان انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة وهى مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات والروايح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة وماشاكلها وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا سميت انفعالات والثانى الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك وسائر الامور القابية وهى ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى وذلك اما القبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصاحة أو لقبول غير الملائم ويسمى الضعف كالممراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل فكالانحناء والاستقامة أو بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد وأما الاعراض النسبية فسبعة الاول الاضافة وهى النسبة بين أمرين يعقل كل بالقياس الى الآخر كما بين الاب والابن والعالى والسافل والثانى الاين وهى نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان أو الآن والرابع الوضع وهى نسبة بعض أجزاء الشئ لى البعض او الى الخارج كالجلوس والقيام والخامس الملك وهى الهيئة الحاصلة للشئ من المحيط به المنتقل معه كما عند التعمم والتقمص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر والسابع أن ينفعل مادام ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار من مقدمة رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى التى ألفها فى الحدوث والقدم والقضاء والقدر ومايتعلق بالتكاليف وأفعال العباد (القسم الثالث) فى المركبات التى لامزاج لها وهى ثلاثة أنواع لان حدوثها امافوق الارض أعنى فى الهواء واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه مايتكون من البخار ومنه مايتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس أجزاء أرضية تخالطها أجزا نارية وقلما تخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاءه المائية

فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا
ان لم يكن البرد شديدا وان أصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكله بشكل
القطرات نزل ثلجا أو بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير فى الغالب وانما
يكون البرد فى الهواء الربيعى أو الخريفى لفرط التحلل فى الصيفى والجمود فى الشتوى
وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى
المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يتصعد
الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد أو الضاغطة
اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء
حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد
البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد
قصد النزول فكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته
صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق أو كثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان
الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ الى سراج
مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون
الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة أو ذنب
أو حية أو حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بادارة الفلك
اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم
ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تنينا ينزل من السماء
الى الارض وهو الحريق وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة
وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغى أن يحمل ما وقع فى المواقف من أنها تصادم
الفلك أى تقارنه بحيث يصل اليها أثر حركته والا فلا يتصور أن يقطع الدخان مع
ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى تصادم
الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع فى جانب منه فيندفع ما يجاوره
وهكذا الى أن يفتر وبالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باى سبب تقع وأما الزوبعة
والاعصار أعنى الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى الريحين
من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تنفصل ريح من سحابة فتقصد النزول
فتعارضها فى الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع

جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط ملتوية والحق أن ماشوهد من أحوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ماذكروه لو ثبت بيان للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخ يشير الى سبب الهالة وقوس قزح أما الهالة فسببها احاطة أجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ماوراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة صغيرة لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوي كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء وأكثر ما تحدث الهالة فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة وبطلانها بثخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانية أعظم لكونها أقرب وذكر بعضهم أنه رأى سبع هالات معا وأما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة وأما قوس قزح فسببه أنه اذا كان في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر كان القوس أصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء وأما اختلاف ألوانها فقيل لان الناحية العليا تكون أقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى أبعد منها وأقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي

أن يندرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على أن تولد الكراثى انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعد الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد شاهدت فى سنة ثلاث وستين وسبعمائة فى خلاف جهة القمر قوساً على ألوان قوس قزح الا انها كانت أصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن ألوانها فى صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك فى ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (النوع الثانى) ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة فى الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة أو لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا لزجا اما دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا من التلال ثم تحجر أو بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة فتنحفر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة أو بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها سافات الجدار فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر التحتانى وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد فى كثير من الاحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (النوع الثالث) ما يحدث فى الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام أو ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منه دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة فى الاراضى الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما تكون فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التى تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح

في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك أن البرد الذي يعرض بغتة يفعل مالا يفعله العارض بالتدريج والابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة ربما انقلبت مياها تنشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع يحدث دفعة أو على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا أزيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ثم ماذكر في الآثار العلوية أي التي فوق الارض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها ظاهر رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها كما يرى في الحمامات من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ماذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا أيضا بانه لا يمتنع استنادها الى أسباب اخر لجواز أن يكون للواحد بالنوع علل متعددة وأن يكون صدوره عن البعض أقليا وعن البعض أكثريا وبان في جملة ماذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ماهي أسبابه فان من الرياح ما يقطع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور وتكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكفي فيها ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية (الى هنا) من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن كرة الهواء بسبب أن ماقرب منها الى كرة الارض والماء مختلط بالاجزاء الارضية والمائية

التي

التي ترتفع عنهما اليه دائما وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين أحاطت احداهما بالاخرى الاولى المحيطة هواء شفاف صاف عن شوب الكثافة التي تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار اختلاطها بالابخرة كرة البخار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة النسيم والمحاطة تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة الا أن انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قرب من كرة الارض الى حد معين من تحتها وما فوق ذلك الحد باق على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده رحمه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الابخرة والادخنة) تسمية تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان أكثر هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المبحوث عنها في هذا الفصل كلها متكونة من بخار أو دخان كان الاحرى أن نشتغل أولا ببيان ماهيتهما فنقول أشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها أجزاء هوائية تصاعدت بحسب قتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعي عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنات على بعض المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هناك أجزاء نارية فتصاف تلك الاجزاء النارية أجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها وأحدثت منها بالاحتراق أجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء أرضية لطيفة هبائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في أن الامطار الصيفية حباتها كبار في الاكثر والامطار الشتوية حباتها صغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة مع حرارة الهواء فيها قلت الابخرة الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الادخنة التي هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون الهواء ساكنا فلا تتصل القطرات وأما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلاندفاع الابخرة وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الريح والله أعلم بحقائق الامور من الشرح المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطالب في اعادة الكلام في تقرير الوجوه الدالة على أن اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

الفصل الاول فيما يجرى مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة فى اثبات كونه تعالى قادرا ونريد أن نذكر ههنا وجوها أخرى فنقول الكلام فى هذا الباب مرتب على قسمين أحدهما فى الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلا مختارا لا علة موجبة والثانى الدلائل المذكورة فى هذا الباب فى القرآن المجيد فاذا ضمت الدلائل العقلية المذكورة فى باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة أما القسم الاول وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم أن قبل الخوض فى شرح تلك الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهى أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية وكل متناه فهو مشكل ينتج أن هذه الاجسام المخصوصة مشكلة وهذه الاشكال قسمان أحدهما الاشكال التى حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج حصوله الى فعل فاعل حكيم والثانى الاشكال التى يشهد صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم أما القسم الاول فمثل الحجر المنكسر والكوز المنكسر فانه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا أن صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصوله على فعل فاعل مختار وأما القسم الثانى فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ولنذكر منها مثالا واحدا وهو انا لما نظرنا الى الابريق رأينا فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البلبلة الضيقة وثالثها العروة فلما تأملنا فى هذه الاحوال الثلاثة وجدناها موافقة لمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع رأس الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بلبلته حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة ولا بد له من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذه بيده فلما وجدنا هذه الاجزاء الثلاثة فى الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعل هذا الابريق لا بد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قائلا قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق تكونه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد قاصد حكيم ولا جعل جاعل لشهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما شاهدنا فى الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمنفعة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لا بد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا تأملنا فى السموات والكواكب وفى أحوال العناصر الاربعة وفى أحوال الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الالباب فى وصفها لا جرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

ومتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة (الفصل الثاني
في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه
الاول أنه سبحانه قدر لحركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تداويرها
أن يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس
الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تداويرها مقارنة للشمس
وفي حضيض تداويرها مقابلة لها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما
مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة أقسام الحركة
في مراكز التداوير التي عليها مدارات الادوار فان حركة مركز تداوير السفليين مساوية
لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تداوير الثلاثة العلوية أنقص من حركة الشمس
وحركة مركز تدوير القمر أسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر أن الشمس
بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يتحركون
حوالها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق
الشمس في الفلك كالملك في العالم فالكواكب لها كالجنود للملك والافلاك كالاقاليم
والبروج كالبلدان والدرجات كالمحلات والدقائق كالازقة ولما كان الامر كذلك
لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط كما أن دار الملك يجب أن تكون في وسط المملكة
وبيانه أن جملة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريخ
والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي
فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي
الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط
كرات العالم الوجه الثاني أن القمر يزداد نوره وينتقص بسبب قربه من الشمس
وبعده عنها وكثير من الناس يزعم أن أنوار سائر الكواكب مقتبسة أيضا من الشمس
ولولا أن جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا من الشمس والا لما عرض
له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب
ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولو لم يعرف الموضع الحقيقي
للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف
للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث
أن الشمس اذا ظهرت أخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا أنها وان خفيت
الا أن قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف أحر من يوم آخر وما ذاك
الا بسبب أن الشمس اذا قارنت في مرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء وبالضد
منه في جانب البرد الوجه الرابع أنا نرى جميع الحيوانات في الليل كالميت فاذا طلع
نور الشمس ظهر في أجساد الحيوانات نور الحياة فيجري هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس نفخ فى أبدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك النور أتم كان ظهور رونق الحياة فى الابدان أكمل وأتم ثم كلما طلع قرص الشمس رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويبتدئون الحركة وما دامت الشمس صاعدة الى وسط السماء كانت حرارتهم فى الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس من وسط السماء فكأنها أخذت فى الضعف لاجرم أخذت حركات أهل تلك المساكن وقواهم فى الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر الظلام فى العالم استولى الخوف والفزع والفتور والنقصان على الخلق ورجعت الحيوانات الى بيوتها وجحرتها فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت كالميتة المعدومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة أخرى وهذا يدل على أنه تعالى دبر أحوال النير الاعظم بحيث صار كالسلطان لعالم الاجسام فى السموات وفى العناصر الوجه الخامس من منافع الشمس أنها متحركة فانها لو كانت واقفة فى موضع واحد لاشتدت السخونة فى ذلك الموضع ولاشتد البرد فى سائر المواضع لكنها تطلع فى أول النهار من المشرق فيقع نورها على ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهى الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية فحينئذ لا يبقى موضع مكشوف فى الشرق والغرب الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس وأما بحسب الجنوب والشمال فجعلت حركتها مائلة عن منطقة الفلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة فى الميل لكان تأثيرها مخصوصا بمدار واحد وكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة أبدا فان كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم فيه نيوءة وفجاجة وفى موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفى موضع آخر ربيع وآخر خريف لا يتم فيه النضج وأيضا لو لم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك بطيئة لكان هذا الميل قليل النفع وكان التأثير شديد الافراط فكان تعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها أسرع من هذه لما كانت المنافع وما تمت فأما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة فى جهة مدة ثم ينتقل عنها الى جهة أخرى بمقدار الحاجة ويبقى فى كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته الوجه السادس من منافع وجود الشمس أنه تعالى حركها بحيث يحصل لها فى الحركة أوج وحضيض فعند حصولها فى الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها فى الحضيض تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم السخونة فى المواضع التى

يحاذيها

يحاذيها مدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لا جرم ينجذب البخار الى الجانب الذى يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب الذى يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصار أحد جوانب الارض صالحا لمساكن الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذى هو أشرف الحيوانات الموجود فى عالم الكون والفساد الوجه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس بعيدة جدا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه لا يكون هنالك حيوان ولا نبات ينبت ويكون هنالك ستة أشهر نهارا وستة أخرى ليلا ويكون هنالك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمنى فانه أقرب الى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه أيضا بالبحر الشامى فانه اذا صارت الشمس فى أوائل العقرب الى أن تصير الى أوائل الحوت ففى هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن الاستقراء يدل على أن السبب الظاهر فى اختلاف الناس فى أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم وطبائعهم وسيرهم أحوال الشمس فى الحركة وذلك لان الناس على ثلاثة أقسام أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التى يحاذيها ممر رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه أن الشمس تمر على سمت رؤسهم فى السنة اما مرة أو مرتين فتحرقهم وتسود أبدانهم وشعورهم والذين مساكنهم أقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبشة فان الشمس لقوة تأثيرها فى مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم قحلة وجثثهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مساكنهم أقرب الى محاذاة ممر رأس السرطان فالسواد فيهم أقل وطبائعهم أعدل وأخلاقهم آنس وأجسامهم ألطف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثانى من أهل الارض فهم الذين مساكنهم على ممر رأس السرطان الى محاذاة بنات نعش الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل أن الشمس لا تسامت رؤسهم ولا تبعد أيضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلا جرم صارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين والترك وخراسان والعراق والشأم ثم هؤلاء من كان منهم أميل الى ناحية الجنوب كان أتم فى الذكاء والفهم لقربه من منطقة البروج وممر الكواكب المتحيرة وتكون حركتهم أليق بحركات الكواكب فى السرعة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهم أقوى نفسا وأشد تذكرا لان المشرق يمين الفلك لان الكواكب منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمين أقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو ألين

نصا وأشد تأثيرا وأكثر كتمانا للأمور لأن هذه الناحية منسوبة الى القمر ومن شأن القمر ظهوره بعد الكتمان وأما القسم الثالث من أهل الارض فهم الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم عن ممر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والرطوبات الفضلية أكثر لانه ليس هناك من الحرما ينشفها ويتضجها فلذلك صارت ألوانهم بيضا وشعورهم سبطة شقرة وأبدانهم عظيمة رخصة وطباعهم مائلة الى البرد وأخلاقهم وحشية واعلم أن كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم الاول والسابع يقل فيه العمران وتنقطع بعض العمارات عن بعض لغلبة الكيفيتين الفاعلتين ثم لا تزال العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيها وأما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على أن أحوال هذا العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع أفضل الأقاليم وعليه سؤالان الاول أن الادوية النافعة لا يتولد شيء منها في الاقليم الرابع وانما يتولد في سائر الأقاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء والجواب عن الاول أن الدواء انما يكون دواء اذا كانت احدى الكيفيات غالبة وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الأقاليم الخارجة عن الاعتدال أما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لاجرم لا يتولد فيه الا الاجسام الغذائية المعتدلة وأما الاجسام الدوائية فانها لابد وأن تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلاجرم لم يخرج منهم الانبياء وأما سائر الاقاليم فالنقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتهيا الى حد الاعجاز الوجه التاسع من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع حضيضها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة نارية لا يكون فيها حيوان أما المواضع المقاربة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود الالوان لاحتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع المسامتة لأوجها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في المجسطي أن التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من الارض قليل فبسبب حصول ذلك القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو وصلت في فلك الثوابت لفسدت الطبائع من شدة البرد ولو أنها انحدرت الى فلك القمر لاحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده أن جعل

الشمس

الشمس وسط الكواكب السبعة لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل تبقى الطبائع والمطبوعات فى هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول فلاجل قربهم من الموضع المسامت لنضف الشمس كانت سخونة هوائهم شديدة فلاجرم هم أكثر سوادا لان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثانى فهم سمر الالوان وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم أعدل مزاجا بسبب اعتدال الهواء وأيضا فغاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها فى أبعد بعدها عن الارض فلاجرم صار أهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجميلة وأما أهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هناك أقل من الاعتدال بمقدار يسير فلاجرم صار فى حيز البرد والثلوج وصارت طبائع أهله أقل نضجا من طبائع أهل الاقليم الرابع لان بعدهم عن الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم بخرون نيؤن ولغلبة البرد والرطوبة عليهم أشتد بيض ألوانهم وزرقة عيونهم وعظمت وجوههم واستدارت فقد تبين أن اختلاف طبائع الناس فى صورهم وأشكالهم وألوانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس فى القرب والبعد وأما اختلاف الناس فى الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف أمزجتهم فان الوهم المؤثر الذى للهند لا يكاد يوجد فى غيرهم وكذلك الشجاعة فى الترك وسوء الاخلاق فى المغاربة لا يوجد مثله للمشارقة * الوجه العاشر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة بسبب انتقالها فى أرباع الفلك ولا شك أن السبب فى تولد النباتات ونضجها وكمال حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم * الوجه الحادى عشر فى تأثير الشمس فى النبات وهو من وجوه أحدها أن الشمس اذا تباعدت عن سمت الرأس اشتد البرد فى الهواء واستولى البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر فى باطن الارض وتتولد فيه الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعادن وانفلاق الحب فى بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك الشظايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المتسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال فى الزروع والثمار وثانيها أن تأثير الشمس فى النبات بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذى يقال له النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند أخذ الشمس فى الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها أن الزروع والنبات لا تنمو ولا تنشأ الا فى المواضع التى تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها أن وجود بعض أنواع النبات فى بعض البلاد فى الحر والبرد الذى لا سبب له

الاحركة النير الاعظم فان النخيل لا تنبت فى البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج والليمون والموز لا تنبت فى البلاد الباردة وفى الاقليم الاول تنبت الافاويه الهندية التى لا تنبت فى سائر الاقاليم وفى البلاد الجنوبية التى وراء خط الاستواء تنبت أشجار وفواكه وحشائش لا يعرف شئ منها فى البلاد الشمالية وأما الحيوانات فيختلف الحال فى تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والعلقم والببر توجد فى أرض الهند ولا توجد فى سائر الاقاليم التى تكون دونها فى البرودة كذلك غزال المسك والكركدن ربما لا يوجدان الا فى بلاد الترك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها فى البلاد التى هى أشد حرارة من بلاد الهند فان الفيلة توجد فى سائر البلدان حتى فى البلاد الجنوبية التى هى بلاد السودان أعظم جسوما وأطول اعمارا وأما انعقاد الاجساد السبعة والاحجار والمعادن فمعلوم أن السبب فيها بخارات تتولد فى باطن الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختنقت تلك البخارات فى قعور الجبال وأثرت الشمس فى نضجها تولدت المعادن وأما الامطار وسائر الآثار العلوية فلا شك فى أن تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك أن تولدها بقوة الشمس فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث فى منافع القمر) اعلم أن القمر لا نسبة له الى الشمس فى كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا أن له أيضا قوة عظيمة فى التأثير فى هذا العالم قال أهل التحقيق تأثير الشمس فى الحر والبرد أظهر وتأثير القمر فى الرطوبة والجفاف أقوى وقولنا الشمس تؤثر فى الحرارة والبرودة نعنى به أنها عند القرب تفيد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذا حال القمر فى الرطوبة والجفاف والذى يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان أصحاب التجارب قالوا ان من البحار ما يأخذ فى الازدياد من حين ما يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تأخذ فى الانتقاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور القمر حتى ينتهى الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم يأخذ فى الازدياد مرة أخرى كما فى الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه الجزر والمد فى كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه وذلك موجود فى بحر فارس وبحر الهند وكذلك أيضا فى بحر الصين وكيفيته أنه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتدأ البحر بالمد فلا يزال كذلك الى أن يصير القمر الى وسط سماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهى المد منتهاه فاذا انحط القمر من وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى أن يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهى الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ابتدأ المد هنالك فى المرة الثانية ولا يزال زائدا الى أن يصل القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهى المد منتهاه فى المرة الثانية ثم يبتدئ الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر أفق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة أخرى

لان الارض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع على كلها في مقدار اليوم والليلة فكلما تحرك القمر قوساً صار موضع القمر أفقاً لموضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط سماء لموضع آخر ومغرباً لموضع آخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد تحصل أحوال أخرى فلاجرم يحصل لاجل هذه الاسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم أن سكان البحر كلما رأوا في البحر انتفاخاً وهيجان رياح عاصفة وأمواج شديدة علموا أنه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ وقلت الامواج والرياح علموا أنه وقت الجزر وأما أصحاب الشطوط والسواحل فانهم يجدون عندهم في وقت المد للماء حركة من أسفله الى أعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهنالك وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر تكون أقوى وأسخن وبعد الامتلاء تكون أضعف وأبرد والاخلاط التي في بدن الانسان مادام القمر زائداً في ضوئه فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن أكثر رطوبة وحسناً فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط في غور البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبساً (الوجه الثالث) اختلاف أحوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوان فانه مادام القمر زائداً في ضوئه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا أخذ ضوء القمر في الانتقاص ابطأ نباته ولم يغلظ وأيضاً ألبان الحيوانات تكثر في أول الشهر الى نصفه مادام القمر زائداً في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك أيضاً أدمغة الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الارض في الربع الشرقي فانه تكثر ألبان الضروع وتزداد أدمغة الحيوانات فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصاناً ظاهراً وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ظهوراً بيناً ومما يقوي ذلك أن الانسان اذا نام أو قعد في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة في البحار والآجام والمياه الجارية اذا كان من أول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج من قعور الآجام والبحار ويكون سمنها أزيد وأما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها تدخل في القعور وينقص سمنها وأما في اليوم بليلته فمادام القمر مقبلاً من المشرق الى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت في جحرتها ولا تكون في غاية السمن وكذلك أيضاً خشاشات الارض يكون خروجها من جحرتها في النصف الاول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس) أن الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائد النور ومقبل الى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وحلت وأسرعت النبات وان كان ناقص النور زائلا عن وسط السماء كان بالضد وكذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون أزيد نشوا ونموا اذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء وأما في النصف الاخير من الشهر فالحال بالضد من ذلك والقرع والقثاء والخيار والبطيخ ينمو نموا بالغا عند ازدياد الضوء وأما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك يعظم النمو حتى انه يحصل التفاوت في الحس في الليلة الواحدة فكذلك المعادن والينابيع فانها تزداد في النصف الاول من الشهر وتنقص في الثاني منه وذلك معروف عند أصحاب المعادن واعلم أن القمر انما كان قوى التأثير في هذا العالم لثلاثة أوجه أحدها أن حركات القمر سريعة وتغيراته كثيرة وأما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر أولى والثاني انه أقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتأثير فيه أولى والثالث أن القمر بسرعة حركاته يمزج أنوار بعض الكواكب بانوار الباقي ولاشك أن امتزاجاتها مبادى لحدوث الحوادث في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في أحوال سائر الكواكب) اعلم أن منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب أن الكرات السبع التي هي منازل السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى الاوج ونزول الى الحضيض وأحاط بهذه الكرات السبع كرتان عظيمتان أدونهما كرة الكواكب الثابتة وأعلاهما الفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كرتان احداهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان أعني كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان والكرتان الداخلتان أعني كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة المركوزة في تداويرها المركوزة في الكرات السبع كالآلة والاداة فهذه الكواكب اذا تصاعدت الى أوجاتها فكأنها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكأنها تؤدي تلك الآثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة أن هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات ستة فهي تتحرك بطبائعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وأيضا فهي تميل تارة الى الشمال وأخرى الى الجنوب وأيضا فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى أوجاتها وأخرى الى أسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة فهي اثنتان وأربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد من ذلك فالمجموع أربع وأربعون وينضم اليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطات بلغت تلك الكثرة الى مالا نهاية وكلها واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب الى هنا من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة والغفران

(الفصل الرابع) من قواعد العقائد فى الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا فى أن الاسلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهو منفصل يوجد دونه أو هو مرتبط به يلازمه فقيل انهما شئ واحد وقيل انهما شيآن لا يتواصلان وقيل انهما شيآن ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكى فى هذا كلاما شديد الاضطراب كثير التطويل فلنهجم على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل مالا تحصيل له فنقول فى هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين فى اللغة وبحث عن المراد بهما فى اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما فى الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوى والثانى تفسيرى والثالث فقهى شرعى البحث الاول فى موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخص وكان الايمان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا البحث الثانى عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل أما الترادف ففى قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس وسئل مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا فى الظاهر فاراد بالايمان ههنا تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفى حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفى حديث سعد رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط للآخر فقال له سعد يارسول الله تركت فلانا ولم تعطه وهو مؤمن فقال أو مسلم فاعاد عليه فاعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضا أنه سئل عليه السلام فقيل له أى الاعمال أفضل فقال الاسلام فقيل أى الاسلام أفضل فقال الايمان وهذا دليل على الاختلاف والتداخل وهو أوفق الاستعمالات للغة لان الاسلام عمل من الاعمال وهو أفضلها والاسلام هو التسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة وأما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وباطنا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الخ وقوله فى حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما عن الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فهو موافق أيضا للغة وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض مادخل فى الاسلام وهو القلب وهو الذى عنيناه بالتداخل وهذا موافق للغة فى خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان فى جواب قول السائل أى الاسلام أفضل لانه جعل الايمان مخصوصا من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف فى الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر فى معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقاله فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم الشرعى) وللاسلام والايمان حكمان أخروى ودنيوى أما الاخروى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا فى أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا فمن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان ونحن نكشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف فى أن مستقره الجنة وهذه درجة الدرجة الثانية أن يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل فى الكفر بل اسمه الفاسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلد فى النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا فى حكمه فقال أبو طالب المكى العمل من الايمان ولا يتم دونه وادّعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل فى حكم المعاد والعجب أنه ادّعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجحوده لما أقرّ به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بعين مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدّق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو فى الجنة فلا بدّ وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد فى النار فان قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا فى وجوده ولا فى استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يقدم على شئ من الاعمال الشرعية فما ضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر أصلا الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط فى حديث جبريل عليه السلام للايمان الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة أن يصدّق بقلبه ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتى الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن نجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد فى النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلا بدّ أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام وقد غلا فى هذا الطائفة المرجئة فقالوا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك فى أن هذا فى حكم الآخرة من الكفار وأنه مخلد فى النار ولا نشك فى أنه فى حكم الدنيا الذى يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين لان قلبه لا نطلع عليه وعلينا أن نظن به أنه ما قاله بلسانه الا وهو منطو عليه بقلبه وانما نشك فى أمر ثالث وهو الحكم الدنيوى فيما بينه وبين الله وذلك بأن يموت له فى هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتى ويقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت والميراث الآن فى يدى فهل يحل لى بينى وبين الله تعالى أو نكح مسلمة ثم صدق هل يلزمه اعادة النكاح هذا فى محل النظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا منوطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل أن يقال تناط بالظاهر فى حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له فى نفسه بينه وبين الله والاظهر والعلم عند الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه اعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضى الله تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضى الله عنه كان يراعى ذلك منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر فى الدنيا وان العبادات والتوقى عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله تعالى كالصلاة وليس هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ والعمومات والاقيسة فلا ينبغى أن يظن القاصر فى العلوم أن المطلب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده فى فن الكلام الذى يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر الى العادات والمراسم فى العلوم فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصى لقوله تعالى فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ وقوله كلما ألقى عام فينبغى أن يكون كل من ألقى مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفى ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم فى ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الآيات أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا ان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها كالصريح في أن ذلك لا بد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها الا الاشقى أراد به جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقى شخصا معينا وقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الاشعري وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الالفاظ يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وان منكم الا واردها ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي أن يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله تعالى ان الله لا يضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا أي لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب فان قلت فقد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان هما الانسان ومعلوم انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها أعلى من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والصحابة رضي الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الايمان بالزنا ولكنه غير مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء

حقيقة الانسانية (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فأقول السلف هم الشهود العدول ومالاحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق وانما الشأن في فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من اجزاء الايمان ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان

فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة فأقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر باليهودي في صلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا تخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضا والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى في بعض الاخبار الايمان يزيد وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه ويلطف به أدرك من باطنه تأكد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا أو ساجدا لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها ويؤكدها ويزيدها وسيأتي هذا في ربع المهلكات والمنجيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدركة بالحواس

وأعنى بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لاعالم الاعالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه وقال

رق الزجاج ورقت الخمر * فتشابها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولاقدح * وكأنما قدح ولاخمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعتراض خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة الى أن نكف عنها بالتكلف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال علي رضي الله عنه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت وزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم وتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لايزنى الزاني حين يزني وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكني أقول الامر اليقيني الذي لاشك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه فليست طمأنينة النفس الى أن الاثنين أكثر من واحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك في كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فأي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لايتفاوت فان قلت ما وجه قول السلف انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب وقيل لعلقمة أمؤمن أنت فقال أرجو ان شاء الله تعالى وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن عند الله فما معنى هذه الاستثناآت فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان لايستندان الى الشك ووجهان يستندان الى شك لا في أصل الايمان ولكن

في خاتمته أو كماله الوجه الأول الذي لا يستند الى الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وقيل لحكيم ما الصدق القبيح قال ثناء الانسان على نفسه والايمان من أعلى صفات المجد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها تنقل من غرب التزكية كما يقال للانسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا في معرض الشك ولكنه لاخراج نفسه عن التزكية والصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف للازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم له لم يحسن الاستثناء الوجه الثاني التأدب بذكر الله في كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله فقد أدب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بأنه يدخل لا محالة وأنه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار بعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منك رغبتك لا تشككك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأدب بذكر الله عز وجل كيف كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لا في أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل بالطاعات ولا يدري وجودها على الكمال أما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون) فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال أولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر وفى بعض الروايات
واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى انه برىء منه قال
أبو سليمان الدارانى سمعت من بعض الامراء شيأ فأردت أن أنكره فخفت أن يأمر
بقتلى ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج
روحى فكففت وهذا من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه
لا أصله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك فى زمرة
الخالدين فى النار والثانى يفضى الى النار الى مدة أو ينقص من درجات عليين ويحط
من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء وأصل هذا النفاق
تفاوت السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والعجب وأمور أخر لا يخلو عنها
الا الصديقون (الوجه الرابع) هو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه
لا يدرى أيسلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر نعوذ بالله حبط الايمان
السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولاجلها كان أكثر بكاء
الخائفين لاجل أنها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الازلية التى لا تظهر الا بظهور
المقضى به ولا مطلع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر
فى الحال ما سبقت الكلمة بنقيضه فمن الذى يدرى أنه الذى سبقت له من الله الحسنى
فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للغزالى رحمه
الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول
فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف
بين المسلمين فى غنائم بدر وفى قسمتها فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
نقسم ولمن الحكم فى قسمتها ألمهاجرين أم للانصار أم لهم جميعا فقيل له قل لهم هى
لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل
شرط لمن كان له بلاء فى ذلك اليوم أن ينفله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسروا
سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال
الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كنا ردأ لكم وفئة تنحازون اليها ان انهزمتم
وقالوا لرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرمت
أصحابك فنزلت وعن عبادة بن الصامت نزلت فينا يا معشر أصحاب بدر حين اختلفنا
فى النفل وساءت فيه أخلاقنا فنزعه الله من أيدينا فجعله لرسول الله فقسمه بين
المسلمين على السواء وكان فى ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرأ
ابن مسعود رضى الله عنه يسألونك الانفال أى يسألك الشبان ما شرطت لهم من
الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول فى قوله قل الانفال لله والرسول
قلت معناه أن حكمها مختص بالله ورسوله يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه

حكمته ويمتثل الرسول أمر الله فيها وليس الامر فى قسمتها مفوضا الى رأى أحد والمراد أن الذى اقتضته حكمة الله وأمر به رسوله أن يواسى المقاتلة المشروط لهم التنفيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقاسموهم على السوية ولا يستأثروا بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يقدح ذلك فيما بين المسلمين من التحاب والتصافى فاتقوا الله فى الاختلاف والتخاصم وكونوا متحدين متآخين فى الله وأصلحوا ذات بينكم وتآسوا وتساعدوا فيما رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة قوله ذات بينكم قلت أحوال بينكم يعنى ما بينكم من الاحوال حتى تكون أحوال ألفة ومحبة واتفاق كقوله بذات الصدور وهى مضمراتها لما كانت الاحوال ملابسة للبين قيل لها ذات البين كقولهم اسقنى ذا انائك يريدون ما فى الاناء من الشراب وقد جعل التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم الايمان وموجباته ليعلمهم أن كمال الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين ان كنتم كاملى الايمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام فى قوله انما المؤمنون اشارة اليهم أى انما الكاملو الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله أولئك هم المؤمنون حقا (وجلت قلوبهم) فزعت وعن أم الدرداء الوجل فى القلب كاحتراق السعفة أما تجد له قشعريرة قال بلى قالت فادع الله فان الدعاء يذهبه يعنى فزعت لذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا الذكر خلاف الذكر فى قوله ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمته ورأفته وثوابه وقيل هو الرجل يريد أن يظلم أو يهم بمعصية فيقال له اتق الله فينزع (زادتهم ايمانا) ازدادوا بها يقينا وطمأنينة نفس لان تظاهر الادلة أقوى للمدلول عليه وأثبت لقدمه وقد حمل على زيادة العمل وعن أبى هريرة رضى الله عنه الايمان سبع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وعن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ان للايمان سننا وفرائض وشرائع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الايمان وعلى ربهم يتوكلون ولا يفوضون أمورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الا اياه جمع بين أعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة والصدقة حقا صفة للمصدر المحذوف أى أولئك هم المؤمنون ايمانا حقا أو هو مصدر مؤكد للجملة التى هى أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقا أى حق ذلك حقا وعن الحسن أن رجلا سأله أمؤمن أنت قال الايمان ايمانان فان كنت سألتنى عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فأنا مؤمن وان كنت سألتني عن قوله تعالى انما المؤمنون الخ فوالله لا أدرى أمنهم أنا أم لا وعن الثورى من زعم أنه مؤمن بالله حقا ثم انه لم يشهد أنه من أهل الجنة فقد امن بنصف الآية وهذا الزام منه يعنى كما لا يقطع بأنه من أهل ثواب المؤمنين حقا فلا يقطع بأنه مؤمن حقا وبهذا تعلق من يستثنى فى الايمان وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى ممن لا يستثنى فيه وحكى عنه أنه قال لقتادة لم تستثنى فى ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه السلام فى قوله والذى أطمع أن يغفر لى فقال له هلا اقتديت به فى قوله أولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلو منزلة (ومغفرة) وتجاوز لسيئاتهم (ورزق كريم) نعيم الجنة يعنى لهم منافع حسنة دائمة على سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشاف (أحسنت) بالخطاب لا يقال الا لمن قل صوابه كما حكى أن محمد بن الحسن سأل من أبى حنيفة رضى الله عنه فى حال صغره عمن قال والله لا أكلك ثلاث مرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا فتبسم محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فنكس الامام رأسه ثم رفع وقال حنث مرتين فقال محمد أحسنت فقال الامام لا أدرى أى قوليه أوجع لى قوله انظر حسنا أو أحسنت فان أحسنت انما يقال لمن قل صوابه (من تعريفات أبى البقاء رحمة الله عليه فى حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطال مذهب جميع أهل السنة من سلف الامة وخلفها أن الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى الذى يستحق به العبد المدح والموالاة من المؤمنين هو الاتيان بالامور الثلاثة التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد أو اعتقد وعمل وجحد بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك اذا أقر واعتقد ولم يعمل الفرائض لا يسمى مؤمنا بالاطلاق وأقول لعل مراده كمال الايمان لا أصل الايمان ونفسه والا فكل من ترك فرضا لا يكون مؤمنا فهو مشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا واعلم أن تحقيق هذه المسائل وبيان النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الايمان وذكر فى الكتب الكلامية له تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول عليه السلام بما علم مجيئه به ضرورة والحنفية التصديق والاقرار والكرامية الاقرار وبعض المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان هذه أقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائى والخامس مركب ثلاثى ووجه الحصر أنه بسيط أولا والبسيط اما اعتقادى أو قولى أو عملى والمركب اما ثنائى أو ثلاثى وهذا كله بالنظر الى ما عند الله وأما عندنا فهو بالكلمة فاذا قالها حكمنا بايمانه اتفاقا ثم لا تغفل أن النزاع فى نفس الايمان وأما الكمال فلا بد فيه من الثلاث اجماعا واذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالق من شرح

البخارى للفاضل الكرمانى قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كان المصدق أمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما أمنت أن أجد صحابة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء أو مجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد وحده فمنافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة والذى يدل على أنه التصديق وحده أن الله تعالى أضاف الايمان الى القلب فقال كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير فانه أقرب الى الاصل وهو متعين الارادة فى الآية اذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى أن مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أو لابد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم الآية مثلا لانه يحتمل أن يراد به الزيادة من حيث التفصيل فى كل حكم وفرض يتجدد فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تنزل آية وفيها تجدد فرض ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك داخل فى الجملة على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق فى عصره صلى الله عليه وسلم لا فى عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وهو بعينه مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأن يراد من حيث تجدد أمثاله فان الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث ثمرته واشراق نوره وضيائه فى قلب المؤمن كذا فى الكفاية لا مغايرة بين الايمان والاسلام عندنا خلافا للحشوية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ونقول باتحادهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحقيقه أن الاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى فى ألوهيته وربوبيته

والايمان

والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام وانما يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه فلن يتصور انسان يكون مؤمنا بالله تعالى ولا يكون مسلما ثم ان مما يدل على اتحادهما قوله عز وجل فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآي والجواب عن مستندهم أن الله سبحانه لم يخبر عن اسلامهم وانما أمرهم بأن يقولوا أسلمنا أى أسلمنا فى الظاهر مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد فى الآية حقيقته لكان ما أتوا به مرضيا ومقبولا عند الله كذا فى الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الكشاف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو اسلام وما واطأ فيه القلب اللسان فهو الايمان أقول هذا مذهب الشافعى رحمه الله وأما مذهب أبى حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره) الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما فى قوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا والدين ان الدين عند الله الاسلام والايمان كما فى قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض أهل الحديث أن الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعرى أنهما متباينان وغاية ما يمكن فى الجواب أن التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام لا ما صدق عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح فى الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم ولا بالعكس والصحيح ما قاله أبو منصور الماتريدى وهو أن الاسلام معرفة الله بلا كيف ولا شبيه ومحله الصدر والايمان معرفة الله بالالهية ومحله داخل الصدر وهو القلب والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله بالوحدانية ومحله داخل الفؤاد وهو السر فهذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا متغايرة فاذا اجتمعت صارت دينا وهو الثبات على هذه الخصال الاربع الى الموت ودين الله فى السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام من تعريفات أبى البقاء الكفوى (وتفصيل الكلام) فى الايمان وما يتعلق به من الابحاث مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل فى الكتب القديمة أن ابن مسعود رضى الله عنه كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم أن هذا فى غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر

الصحابة تكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضي الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة من التفسير الكبير للامام الرازي في سورة الفاتحة

عسى الكرب الذي أمسيت فيه * يكون وراءه فرج قريب

البيت لهدبة بن الخشرم العذري قتل صبرا قصاصا لقتله ابن عمه وكان معاوية عرض على ولي القتيل سبع ديات فأبى الا قتله فقتله وهو أول قتيل قتل صبرا بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لاهله بلغني أن القتيل يعقل بعد سقوط رأسه فان عقلت فاني قابض رجلي وباسطها ثلاثا ففعل ذلك بعد سقوط رأسه من خط السعدي في هامش المغني (قال القطب الراوندي) في شرح الشهاب روى أن دعاء صنفين من الناس مستجاب لا محالة مؤمنا كان أو كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطر لان الله تعالى قال أمن يجيب المضطر اذا دعاه وقال النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول وما دعاء الكافرين الا في ضلال فكيف يستجاب دعاؤهم قلنا الآية واردة في دعاء الكفار في النار وهنالك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذي أوردناه يراد به في الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من الكشكول (قال الاصمعي) سمعت أعرابية تقول اللهم اغفر لامي فقلت مالك لا تذكر أباك فقال ان أبي رجل يحتال لنفسه وان أمي امرأة ضعيفة وروى عنه أيضا أنه قال حج أعرابي فدخل البيت الحرام قبل الناس وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لي قبل أن يدلهمك الناس ويكثر عليك السائلون الاول من الكشكول والثاني من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة وقيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لان الرؤية فضل من الله والله يؤتي الفضل من يشاء كذا في كنز العباد وقيل لو لم يروا أي الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للامام السالمي الحنفي (كلام) الانبياء عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فللانبياء

والصحابة جميعا يقال فعلت كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا من معتقدات الشيخ أبى المعين النسفى الحنفى (فائدة) استقر الخلاف بين المسلمين فى عصمة الملائكة ولا قاطع فى أحد الجانبين فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا خفاء فى أن امثال هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة فى الظنيات فى باب الاعتقاديات فان اريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول أن ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وانما ادرج فى الملائكة تغليبا لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم والقول بأن كان بمعنى صار أو طائفة من الملائكة تسمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والثانى أن قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة أتجعل فيها الخ اغتياب واستبعاد لفضل الله وتزكية لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب أن الغرض التعجب والاستفسار عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى أو مشاهدة اللوح أو مقايسة بين الجن والانس لا يقال ينافى ذلك قوله ان كنتم صادقين أى فى انى استخلف من يتصف بما ذكرتم لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفى العصمة لاثبات الكذب لانا نقول هذا القدر من الخطا والسهو لا ينافى العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد (الى هنا من مجموعة الحفيد) ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم أحقاء بالخلافة لعصمتكم وأن خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم مدلوله بالاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشاآت من البيضاوى (كلام فى الايمان) وهو يشتمل على ابحاث الاول أن الايمان فى اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن أو جعل الغير آمنا من التكذيب وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا ولما انه عائد الى أخذ الشئ صادقا فى التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم لاعتبارات مختلفة قيل آمنت بالله أى بأنه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول أى بأنه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أى بأنهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات الله تعالى ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أى بانها منزلة من عند الله صادقة فيما

يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر أي بأنه كائن البتة وآمنت بالقدر أي بأن الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف أقول تضمين الاعتراف في التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان في الايمان وليس كذلك كما سيأتي مع ان القول بالتضمين في الايمان بعيد اذ قلما يوجد استعماله بدون الحرف ذكر المحقق الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بحرف وقد يحذف منه الحرف (البحث الثاني) الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن يجري مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخراسان واما عن القول اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان ولم يظهر باللسان لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان واما عن عمل القلب أو التصديق مع الاقرار عليه مرة وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكي عن أبي حنيفة فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا وأما اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك وينبغي أن يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو أصر على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان فالمفهوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى قاضيخان من الحنفية انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة فعل عن القلب واللسان والجوارح وهو مذهب المحدثين والمحكي عن أكثر السلف على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني في شرح البخاري ويتبادر من كلام القاضي البيضاوي لكن المحققين على انها أجزاء الكمال الايمان يطلق على ما هو الاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى أن تارك العمل خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى أنه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر فله المنزلة بين المنزلتين وينبغي أن يعلم ان الطاعة لو جعلت من أجزاء الايمان كانت محمولة على المفروضات فقط على ما هو المنقول لكن فعل المندوب وترك الصغيرة عند الخوارج من حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقف وأما عند أكثر المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح المواقف الا أنه صرح بأنه لا يوصف أحد بالكفر أو بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) أن التصديق في الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور وعند الجمهور وعليه اشكال قوي وهو أن كثيرا من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة كمسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب أن المراد الضرورة في الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل نقول أهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من أهل الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيز من كتب الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب الفروع قال في شرح المقاصد في أواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم واختلفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعري وأكثر الاصحاب الى أنه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا أرد شهادة أهل الاهواء الا الخطابية وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء من أصحابنا فالظاهر أن ما يجب الايمان به ضروري كونه من الدين بقي أمر آخر هو أن كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقة خلافها ويمكن أن يقال المراد الايمان الذي وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) أن التصديق المعتبر في الايمان شرعا هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب العرب به من غير بيان ولتوقفوا في الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعا وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فبين في مواضع من التنزيل وفي الحديث المشهور ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوى داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار العلماء في ألفاظ الايمان كرويدن بمحمد رسول الله وراستكوى داشتم وبذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقي المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانستن دو كونه است يكى دريافتن ورسيدن وانرا تازى تصور خوانند دوم كرويدن وانرا بتازى تصديق خوانند * ولا شك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول ومما يدل على انه يكتفي بالتصديق المنطقي في الايمان ما ذكر الشيخ ابن حجر في شرح البخاري فالسلف قالوا هو أي الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان وأرادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله وأيضا ما ذكره الاشاعرة في قبول الايمان

للزيادة والنقصان على ماسيأتى ونقل فى التفسير للقرطبى وفى التمهيد أنه قال عليه الصلاة والسلام الايمان المعرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وكذلك أيضا كلام الحنفية حيث قال الشيخ توابتى فى المعتمد بالعبارة الفارسية چون خبردهندهٔ كسى را ازچيزى خبردهد وآن كس ان خبررا بحقيقت نداند لابد متردد باشد كه اين راستست يادروغ وچون كويندش كه اين كاركن واين مكن ووى نداند كه اين حقست ياباطل لابد متردد باشد اماهمين كه تحقيق دانست كه راستست وحقست اوازتردد بيرون آمد واين كشت وايمان حاصل كرد * وقال الامام الصفار الحنفى فى تلخيص الادلة أما الايمان الذى يصير الانسان به مؤمنا فهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وفى بعض المواضع قال أبو حنيفة معرفة بالقلب وأراد بالمعرفة التصديق والتصديق أن يعرف الله كما هو أهله ويعرف رسوله وجميع مايجب معرفته فى تصحيح الايمان فيعتقد ذلك بقلبه تصديقا ويجرى على لسانه تحقيقا وذكر فى الفصول العمادية والمحيط والذخيرة والمختصر الايمان أن يقول ماأمرنى الله به قبلت ومانهانى عنه انتهيت فاذا اعتقد ذلك بقلبه وأقر بلسانه كان ايمانه صحيحا وكان مؤمنا بالكل وذكر الشيخ أبو المعين النسفى فى المعتقدات قالت الجهمية الايمان هو المعرفة بالقلب دون الاقرار باللسان وقال أهل السنة والجماعة المعرفة ليست بايمان مالم يوجد منه الاقرار باللسان وحجتنا فى ذلك قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وكذلك قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فثبت ان مجرد المعرفة ليس بايمان وبهذا التقرير اندفع ماقاله المحقق صدر الشريعة يجب أن يعلم معنى التصديق فان الجهل به أوقع بعض الناس فيما أوقع وهو الذى اخترع مذهبا فى بلدة هراة من أن التصديق فى الايمان هو التسليم ومعناه كردن دادن وكرويدن وحق دانستن مرانراكه حق دانسته باشى وقال بكفر من لا يعتقد مااخترعه وهو التسليم وجمع بعض الناس وهيج فتنة حتى قتل فانه قد توهم أن المراد به العلم التصديقى وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة النبى صلى الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله تعالى لقد علمت ماأنزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى آخر وهو التسليم لقوله تعالى فلا وربك لايؤمنون الآية ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوى وهو أن ينسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا ادعى النبى النبوة وأظهر المعجزة ووقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا لا يقال فى اللغة انه صدقه وأيضا

التصديق

التصديق مأموربه فيكون فعلا اختياريا مع ان في كلام كل منهما بحثا آخر أما في كلام المولى صدر الشريعة فلانا لا نجد من أنفسنا سوى التصديق المنطقي أمرا يسمى بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولو سلم فيلزم أن يكون صاحب التصديق ضرورة مأمورا بتحصيله اختيارا ثانيا وفيه ما فيه على أن اعتبار الاختيار في الصدق والتصديق لغة محل تردد وأيضا معنى كون المأمور به مقدورا أو اختياريا ليس أنه يكون من مقولة الفعل بل ان يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام أو الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم أنه لا اله الا الله وانظر ماذا ترى أو من الانفعالات كالتسخن أو الحركات وغير ذلك كالصلاة أو التروك كالصوم وأما في كلام المولى الشهيد فلانه زعم أن التسليم أمر زائد على التصديق المعتبر عند العلماء والمفسر بقولنا كرويدن وباورداشتن وراستكوى داشتن وبذيرفتن * وانه اطلع على ذلك بعد حين من الدهر ونبذ من العمر فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل بحقيقة الايمان مع أن مغايرة التسليم للتصديق بهذا المعنى محل بحث فان قيل قد كان العلم اليقيني حاصلا لبعض الكفار بدليل قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا قلنا لا دلالة للمعرفة على انهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه في جميع ما جاء به على أن الضمير في بها واستيقنتها راجع الى الآيات التسع لموسى عليه السلام واليقين في تلك الآيات لا يوجب ايقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى عليه السلام من الاحكام وبالجملة اذا كان الايمان زائدا على العلم التصديقي المنطقي يرد أن الايمان الاستدلالي بالاتفاق مقبول وليس بنتيجة الاستدلال والنظر غير التصديق المنطقي أقول يمكن أن يجاب عنه بان نتيجة الاستدلال أولا وبالذات العلم وما يترتب عليه ويحصل نسبة الايمان الى الرضا والتسليم وبهذا الاعتبار يجعل استدلاليا فان قيل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما الآية يدل على أن نفي الحرج والتسليم يعتبران في الايمان فزاد فيه غير العلم قلنا ذكر في التيسير حرجا أي ضيقا وقال مجاهد شكا أي في أن القضاء حق وقال في المدارك لتعليله لان الشاك في ضيق من أمره حتى يخرج له اليقين وذكر الامام الرازي ميل القلب أو نفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق ومن عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا فتمرد عن ذلك على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول فليس بمؤمن فلا بد من الانقياد باطنا لقوله تعالى ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا ومن

الانقياد لظاهر القول ويسلموا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء قوله لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان أقول واعلم أن اعتبار أمر زائد على العلم التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ما قرره الفرقة النظامية يرد عليه أن ذلك لا يصح في مثل الايمان بالملائكة والحشر ومثلهما فانه لا معنى له أصلا وان سلم صحته في الايمان بالله والانبياء وأيضا اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى اللغوي للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر في الكتب أن كون الايمان المعرفة مذهب سخيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة ان التصديق المعرفة فما وجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستكبار باللسان والجوارح وظني ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقي من قبيل الفعل لا من أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرروا أبطل في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من أقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة وأما جهم بن صفوان فجعله من أقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغي أن يعلم ان كثيرا من الآيات والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمروي فيه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله وأني رسوله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة الى هنا من المجموعة الحفيدية (الاسماعيلية) ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ولقبوا بالقرامطة لان أولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدي عنه أي عن الامام وتحمل علمه وتحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة أي يأخذه منه فهذه ثلاثة أبواب وهم الدعاة فأكبر أي داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكاب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس وهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلاب الصائد حتى اذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكاب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الآمدى انما سموا مثل هذا مكابا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه أى يتبع الداعى وهو الذى أخذ عليه العهود وآمن وأيقن بالعهود ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا اذ ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وأيام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدبرات أمرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح أولهم فى الدعوة واستدراج الطعام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة أى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم فى بيت فيه سراج أى فى موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأنيس باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينيه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة فى أوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أى لم يجب أحدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات أى لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو أمران الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

ميثاقهم بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما أشكل عليه من الامور التي ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ أي وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه أبدع بالامر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة عنه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن والنبات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه

قد ماؤهم وبين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة التى يؤدى
عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج
الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب
المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس
الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء
منهم فأظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات
بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه من شرح المواقف
(الباطنية) انما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا
ولهم ألقاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية وبخراسان
التعليمية والملحدة وهم يقولون نحن اسماعيلية لانا تميزنا عن فرق الشيعة باثبات
الامامة لاسمعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الاكبر المنصوص عليه بالامامة
ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم
على ذلك المنهاج فقالوا فى البارى تعالى انا لا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات فان الاثبات الحقيقى يقتضى
الشركة بينه وبين سائر الموجودات فى الجهة التى أطلقناه عليه وذلك تشبيه فلم يمكن
الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم
بين المتضادين ونقلوا فى هذا نصا عن محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه أنه لما وهب
العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر
بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لا بمعنى انه قام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة
فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك
نقول فى القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته
أبدع بالامر العقل الاول الذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس الثانى الذى
هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير
واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج واما نسبة الانثى الى الذكر والزوج
الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص
الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحركت حركة دورية
بتدبير النفس أيضا فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان
واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر
الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار وكان عالمه فى مقابلة العالم كله
وحيث كان فى العالم العلوى عقل ونفس كلى وجب أن يكون فى هذا العالم
عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق

وهو النبي ونفس مشخصة هو كل أيضا وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو حكم الانثى المزدوج بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبي صلى الله عليه وسلم والوصي في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبته فعلا وهو القيامة الكبرى فتنحل تراكيب الافلاك والعناصر والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى السموات كطى السجل للكتاب المرقوم وفيه يحاسب الخلق و يتميز الخير عن الشر والمطيع من العاصي وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكل وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى مالانهاية له هو الكمال ثم قالوا مامن فريضة وحكم من أحكام الشرع من بيع واجارة وهبة ونكاح وطلاق وجراح وقصاص ودية الاوله وزان من العالم عددا في مقابلة عدد وحكما في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية أمرية والعوالم شرائع جسمانية خلقية وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزان تركيبات الصور والاجسام ونسبة الحروف المفردة الى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة الى المركبات من الاجسام ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس فمن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبائع غذاء للابدان وقد قدر الله تعالى أن يكون غذاء كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر أعداد الكلمات والآيات وان التسمية مركبة من سبعة واثنى عشرة وأن التهليل مركب من أربع كلمات في احدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع قطع في الاولى واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل آية امكنهم استخراج ذلك مما لا يعمل العاقل فكرته فيه الا ويعجز عن ذلك خوفا من مقابلته بضده وهذه المقابلات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتبا ودعوا الناس الى امام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدي الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته وقصر على الالزامات كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع وكان بدء صعوده على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لابناء زمانه فعاد ودعا الناس أول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم فى كل زمان وتمييزا الفرقة الناجية من هذه الفرق بهذه النكتة وهو أن لهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والنحل للشهرستانى) والالزامات التى قصرت كلمته عليها مذكورة فيه وانما تركناها تحاشيا من تطويل بلا طائل لانها كلمات يتمسخر منها الاطفال والمجانين وتضحك الثكلى والى الله المشتكى من قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله أعلم واعلم أن للمصنف رحمه الله مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة فى أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد فى آخر المقصد السابع فى أنه تعالى متكلم (قوله كعدم اكفار الخ) اعلم أن اكفار من أنكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على ما هو صفة حقيقية قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده فى لسان الملك أو لسان النبى عليهما السلام أو أوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب أكثر الاشاعرة فلا ينبغى أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن چلبى عليه الرحمة) واعلم أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث

فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دلّ على أنّ المراد النفسي وحيث وصف بما هو من لوازم الحادث دلّ على أنّ المراد اللفظي ثم هل هو مشترك لفظي أو معنوي وهل المعنوي متواطئ أو مشكك قال المحقق الاوجه أنه مشترك معنوي مشكك كذا في النجم الوقاد وكتب لدى قوله مشكك معللا هكذا لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم أعم من أن يكون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة انتهى بخطه رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي يرجع البحث فيه اليها وهو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه على ما ذكره المتأخرون وذلك البحث اما أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي أو بأن يجعل نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس أو يثبت له بالعرضية لامر اعم بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقول الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسئلة ويثبت له العرضي الذاتي أو ما يلحق لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد وأن يسكن بينهما فقوله ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بأنواع موضوع العلم بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدمة) بكسر الدال أو بفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالمبين هو مقدمة الكتاب وادراكات مبينها هي مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) أنّ أرباب التصانيف كثيرا ما يقدمون أمام المقصود طائفة من الكلام ينتفع الطالب بادراك معانيها في ذلك المقصود ويسمونها بالمقدمة كما يسمون طائفة من كلامهم فنا أو قسما أو بابا أو فصلا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء وهي هنا البيان برسم المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهي معرفة حده وموضوعه وغايته فمقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالالفاظ مقدمة الكتاب وادراك معانيها هي مقدمة العلم غانم البغدادي على التهذيب (اعلم أنّ المطالب أربعة) أحدها

مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقاء أى ما مدلول هذا اللفظ ومفهومه ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة أو معدومة ثم مطلب ما بحسب الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة فى الهند أم فى السند الى غير ذلك فطلب ما بحسب الاسم مقدم على هل البسيطة ومطلب هل البسيطة مقدم على ما بحسب الحقيقة وما بحسب الحقيقة مقدم على هل المركبة من حاشية المطالع (لنا مطلبان) مطلب ما و يطلب به التصور ومطلب هل و يطلب به التصديق والتصور بحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم بوجودها وفى المعدومات أيضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة أعنى تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث انه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة والثانى هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن أن يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين هل المركبة وما الحقيقية لكن الاولى تقديم المائية من الحاشية القديمة على شرح التجريد (حقيقة الشئ وماهيته) جمعهما فى التعريف يدل على ترادفهما والمشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعنى أن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو سواء صدق على شئ فى الخارج كماهية الانسان التى هى الحيوان الناطق أو لا يصدق على شئ فى الخارج أصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير فى القاف مثلا وأن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على شئ فى الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به به الشئ هو هو الضميران للشئ أو أحدهما له والآخر لما وهو مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشئ وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو فى حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالبا الضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب له فى الماهية كما عرفت على أن الناطق سبب لتحقق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه أى بدون الضاحك والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فأشار ثانيا الى أن بينهما فرقا اعتباريا لاحقيقيا باعتبار تحققه في الخارج حقيقة بأن وجد ماصدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص . رمضان أفندي على شرح العقائد للتفتازاني (والماهية) منها بسيطة وهي مالاجزء له ومنها مركبة وهي ماله جزء وهما موجودان ضرورة أن دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وأمثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها أيضا معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل وقد يستدل عليه بأن المركب لابد وأن ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية من الواحد لانه مبدؤها فلو انتهى الواحد انتهت الكثرة لانتفاء مبدئها . من شرح التجريد لعلي قوشجي (الماهية) ان أخذت من حيث هو هو من غير التفات الى أن يقارنه شيء من العوارض واللواحق أولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بلا شرط شيء وان أخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجود في الخارج وكذا الاول المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان أخذت بشرط العراء عن المشخصات واللواحق تسمى المجردة والماهية بشرط لاشيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق لان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية من شرح المطالع للاصفهاني (اعلم أنهم اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا على أقوال ثلاثة الاول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها مجعولة بجعل سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اى بأثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال أقول انا لانسلم استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه وانما المحال هو ايجاب المعدوم وحاصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج رأسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا أنها تتقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية لاانسانية والمال هو هذا الثانى لاالاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم أن يكون فى البسيط أثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب أن الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لابين أجزاء الماهية حتى يقتضى الاثنينية فيها (من شرح التجريد لعلى قوشجى) فى تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضى شيئين ولا شيئين فى البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهى أجزاء الماهية وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل القول الثانى وأنت خبير بأنه لم تتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام أن الجعل قسمان بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون الحمل بين مفعوليه صحيحا مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثانى أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول المثبت على الاطلاق والمنفى عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافى على الاطلاق وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له فى ذوق المحققين وقد شرب هذا المشرب الهنى من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ماذكرناه اذ نعنى به انها بذواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست بافاضة مفيض فى العلم واختراعه والا لزم أن تكون حادثة بالحدوث الذاتى هذا خلف نعم ليس اختراعها فى العلم الازلى كاختراع الصور الذهنية التى لنا اذا أردنا أظهار أمر لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخرا دهريا بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية الثبوت فى العلم والا لزم الجهل ومتأخرة عنه تعالى تأخرا ذاتيا لامكانها الذاتى لا زمانيا ودهريا كذا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى فى رسالته التى عملها فى القضاء والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار فى سنة سبع وخمسين ومائة وألف فى القسطنطينية المحروسة (قال السيد الشريف فى تعريفاته) الاعيان الثابتة هى

حقائق الممكنات فى علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية فى الحضرة العلمية لا تأخرلها عن الحق الا بالذات لا بالزمان فهى أزلية أبدية والمعنى بالاضافة التأخر بحسب الذات لا غير وقال فيها أيضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف الحديث الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان فى الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاول تحصيل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصيل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء اما بالمد أو بالقصر وله معان كثيرة فى اللغة منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والابرام والخلق والانهاء والموت والاماتة واحكام العمل والانفاذ والايجاب واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انقطاع الشئ واتمامه وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تبيين كمية الشئ والتقدير والحكم وأما معناهما اصطلاحا ففيه أقوال القول الاول للاشعرى وجمهور أهل السنة وهو أن القضاء ارادته تعالى الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص فى ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية القول الثانى للصوفية وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذى به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم الازلى والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذى به حصلت تلك الاعيان فى الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانه اجمالا ان الذات العلية من حيث هى هى ليست متعلقة بشئ من الاشياء لاستغنائها التام وفوق التمام وأما أسماؤها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا تعلق له بشئ من الاشياء ولا يتعلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهى الاسماء التى استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فمنه ما لا يتعلق بشئ من الاشياء أيضا كالحى ومنها ما يتعلق بشئ من الاشياء كالعالم المتعلق بالمعلوم والقادر بالمقدور ثم ان لهذه الاسماء الالهية صورا فى العلم الازلى لانه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية كانت وتسمى ماهيات وحقائق أو جزئية وتسمى هويات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الاسماء والآخر اعتبار أنها حقائق الاعيان الخارجية فهى بالاعتبار الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثانى كالارواح للابدان وللاسماء أيضا

اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها والثانى وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهى الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان الثابتة مستفيضة من الاسماء ومفيضة على الاعيان الخارجية القول الثالث ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازى فى رسالته التى سماها اثبات البارى وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى فى الازل لما سيكون من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هى عليه فى الوجود والقدر حصول الاشياء فى الكون على وفق ما فى القضاء القول الرابع ما ذكره الامام الرازى فى شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب أن يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى فقال الامام القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذى يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل الجملة القول الخامس للمحقق الطوسى ذكره فى هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى لا نهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ المادة غير متأتية لقبول صورتين متعاقبتين فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر التجدد وغير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل من قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين القول السادس لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها وقدره خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء القول السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى علمه الاجمالى وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء في العلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الاول والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القبسات وهو كلام طويل جدا فمن أراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور أو الى الرسالة المنقولة عنها هذه الاقوال وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة وألف واعلم أن كل شيء مما في العالم العنصري أي من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأشخاص كل نوع منها في صغرها وكبرها مصور في الفلك أي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا أي في عالم الحس بجميع هيئاته أي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع أحواله وحركاته وسكناته وما وجد وما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك أبدعت منقوشة بجميع الكائنات لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصتها وضبطتها على ما قال تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر لشفيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فما أمكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا أشكاله وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالروايح والطعوم والالوان وأمثالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيره من أول نشوه الى آخر أمره وبهذا يرى الشيء الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى من أول أمره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي بعد ذكر مقام كن قريبا الى الاواخر حرره الفقير محمد الراغب الوزير) قضاء حكم اجماليست باحوال موجودات مثل حكم من يموت هو انسان وقدر تفصيل اين حكمست بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل حكم يموت زيد در فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازليست بموجودات واين علم تابع علمست باعيان ثابته وقدر تابع علمست باحوال اعيان ثابته واين علم تابع اعيان ثابته است داود قيصري در شرح فصوص ميكويد * الاعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل ليتوجه الايراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها فى العلم بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة فهى الثابتة أزلا وأبدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والفناء اليها وصباغ كرباس را كرباس نميسازد ورنك را رنك نميسازد بلكه كرباس را رنكين ميسازد وخداى تعالى هم ذات را ذات نميسازد ووجود را وجود نميسازد بلكه ذات را موجود ميسازد شيخ ابو على وقتى كه آلو ميخورد ومعنى الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل پرسيدند در جواب فرمود كه جاعل الورا الو نميسازد بلكه الورا موجود ميسازد ونبى خادم قضاست چنانچه طبيب خادم طبيعتست اكر موافق قضا نباشد چكونه راه نمايد ليس لك من الامر شئ انك لا تهدى من احببت وتطبيق قضا بانبوت آنست كه امر ونهى هم از قضاست وثواب وعقاب خاصيت فعل ونيت ماست فعل ونيت نيك مقتضى بهشت است وفعل ونيت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا مسهل وزهر قاتلست از (شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضى ميرحسين) مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلاث أدناها الموجود بالغير الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظرت الى ذاته مع قطع النظر عن موجده أمكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه فلا شبهة فى أنه يمكن أيضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره أى الذى تقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له وجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وأعلاها الموجود بالذات بوجود عينه أى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء وان أردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح الحال مما نورده فى هذا المثال وهو أن مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلاث أيضا الاولى المضئ بالغير أى الذى استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضئ وضوء يغايره وشئ ثالث أفاد الضوء الثانية المضئ بالذات بضوء هو غيره أى الذى يقتضى ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضئ بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهذا أعلى وأقوى ما يتصور فى كون الشىء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بأنه مضىء مع أن المضىء كما يتبادر اليه الاوهام العامية ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضىء فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا ذلك الضوء مضىء بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل أردنا به أن ما كان حاصلا لكل واحد من المضىء بغيره والمضىء بذاته بضوء هو غيره أعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء أقوى وأكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه أصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للقاضى ميرحسين الميبدى) للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشىء بازاء شىء ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الاخص المتبادر منه عند الاطلاق المعتبر فى اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين الحقائق والمجازات وثانيهما جعل الشىء بازاء المعنى ليدل عليه ولو بمعونة القرينة وهو المعنى الاعم الشامل للحقيقة والمجاز وينقسم كل من المعنيين الى وضع العين للعين كما فى المفردات والى وضع الاجزاء للاجزاء كما فى المركبات وأيضا ينقسم الى الوضع الشخصى وهو وضع الشىء الملحوظ بخصوصه للمعنى النوعى كوضع الانسان للحيوان الناطق ووضع الحروف لمعانيها والى الوضع النوعى وهو وضع الشىء الملحوظ مع أشياء أخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وأيضا ينقسم الى الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام للموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع الحروف والضمائر وأسماء الاشارات والموصولات والمشتقات والمركبات والمجازات (من حاشية ميرأبى الفتح على شرح التهذيب للدوانى) معنى الملاحظة فى المشتق أن يلاحظ اسم الفاعل الثلاثى المجرد والمزيد فيه والرباعى المجرد والمزيد فيه بوجه عام أى من غير تعيين لفظ ويوضع بازائه ذات متصفة بمبدا الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة فى المركب أن يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام أى من غير تعيين وضع ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة فى المجازات أن يلاحظ لفظ المجاز المفرد ولفظ المجاز المركب بوجه عام أى من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازاء معنى مناسب للمعنى الموضوع له منه انتهى (أبجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم حروف الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على نظم وترتيب مألوف للطباع منشط لهم على أخذه وضبطه والسر فى ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدى بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنظمة أن فى الكلام تركيبات ثلاثية ورباعية أيضا غير منظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع المخالفات أيضا فيتيسر له الشروع فى تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو ايناسهم بألفاظ مستعملة فى معنى من المعانى بعد توحشهم من تركيبات مهملة هجائية يؤيده ماذكر والهام من المعانى هو أن أبجد بمعنى أخذ وهوز بمعنى ركب وحطى بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى أسرع فى التعلم وقرشت بمعنى أخذه بالقلب وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى أتم فتكون كلها على صيغة الماضى من الثلاثى أو الرباعى فمعنى المجموع على ترتيبها ايصير بالفارسية پيدا كرديد پيوست واقف شد سخن كوى شد زود پياموخت در دل كرفت نكاه داشت تمام كرد * وعلى هذا لايخفى امكان اعتبار فائدة أخرى أيضا فيها هى تأليفهم بالمعانى المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكى المتعلم اذا عرفها أن الاهم له اللائق بشأنه فى حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار التكلم والاسراع فى التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ماذكره صاحب القاموس بقوله وأبجد الى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف أسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلمن

كلمن هدم ركنى * هلكه وسط المحله * سيد القوم أتاه الـ * حتف نارا وسط ظله

جعلت نارا عليهم * دارهم كالمضمحله

ثم وجدوا بعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولايخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق أصحاب الايكة بنار أمطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فأسقط علينا كسفا من السماء ويدل أيضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات ماروى عن محمد بن على الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم كأنه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة أشهر أخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب وأقعدته بين يدى المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أبجد فرفع عيسى عليه السلام رأسه فقال هل تدرى ما أبجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لاتضربنى ان كنت تدرى والا فاسألنى حتى أفسر لك قال فسره لى فقال عيسى عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاى زفير جهنم حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلمات الله لامبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذى أيتها المرأة

بيدا بنك فقد علم ولا حاجة له فى المؤدب ومما يدل أيضا على أن أبجد مما وضع فى قديم الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من المخلوقين ما فرعوا عليه من قديم الايام من الحساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة والمخففة ومن لطائف الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون حرفا فجعلوا تسعة وعشرين منها الاصول مراتب الاعداد من الآحاد والعشرات والمآت وواحد للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شئ آخر اليها أصلا فضلا عن تكرارها كما احتيج فى أرقام حساب أهل الهند الى ضم علامة صفر فى عشراتهم وصفرين فى مآتهم وثلاثة فى آحاد الالوف وهكذا فحصل المقصود فى جميع المراتب من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهور فى حساب أهل النجوم فى بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم الايام مانقله المفسرون عن بعض الاكابر فى تفسير المقطعات القرآنية أن كل حرف منها يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود أنهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا أنه اشارة الى أن مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم احدى وسبعون سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرأ عليهم سائر الفواتح ارتفعت الشبهة عنهم وأيضا يدل عليه ماروى أن أبا القاسم بن روح الله قدس سره قال فى جواب رجل سأله عن معنى قول العباس رضى الله عنه للنبى صلى الله عليه وسلم ان عمك أبا طالب قد أسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلاثا وستين عنى بذلك اله أحد جواد وتفسير ذلك أن الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية والدال أربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال أربعة فذلك ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر أن قوله وعقد بيده الخ عطف تفسيرى لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منهما أن أبا طالب أخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم أهل الخبرة منها أنه أقر بامهات أسمائه وصفاته التى يمكن أن يرجع اليها البواقى فظهر مما تلوناه عليك أن حساب الجمل معمول عليه من قديم الايام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه أو باعتبار معناه اللغوى أو الاصطلاحى بنوع من أنواع الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة فى المعميات أن يعبر مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لايامه وعن غين ضغط بالعندليب باعتبار أن اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ماقيل غفلة عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات فى معنى طه أنه يجوز أن يكون المراد به يابدر خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الطاء والهاء أربعة عشر وفى عددها يصير الهلال بدرا من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

أمور

أمور مناسبة تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب وسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع آخر منه يسمى بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت أسماؤها اعتبارين الاول اعتبار أول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الياء والميم فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن أن تكون مناسبة تقابلهما في لفظ القرآن فبعض الحروف يكون زبره أكثر من بيناته في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق في خصوص سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ علي لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل جلال الدين الدواني في سلك رباعياته المشروحة بقوله (رباعي) خورشيد كمالست نبي ماه ولي * اسلام محمدست وايمان علي * كر بينتي بربين سخن ميطلبي * بنكر كه زبينات أسماست جلي * فهذه كلها اعتبارات اصطلاحية معظم فوائدها ما ذكرناه لكن قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا من أن مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآة لحقائق الاشياء حتى لو وفق أحد للاطلاع على جميع خواصها وأحوالها انكشف له أحوال الموجودات حتى الحوادث الماضية والآتية كأنهم اعتقدوا أن لامثال ما نقل عن بعض المغاربة ٢
من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة عظيمة في سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك أصلا في نفس الامر فصرفوا أعمارهم في تلك الخيالات فاجروا أنواع الحساب المذكور في أسماء الله تعالى بل في سائر الاسماء والالفاظ وادعوا أن ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا طرقا في وضع تلك الاسماء في الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى الناري والهوائي والمائي والارضي واسقاط بعض منها في الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك مما لا طائل تحته ثم ادعوا ان من يميل طبعه الى استماع أمثال تلك الامور وطمعا في الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثارا غريبة وأحكاما عجيبة يترتب بعضها على أصل وضعها فيها وبعضها على وقتها في أمكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها

بربطها أو تعليقها على عضو معين مرعية في جميعها الساعات الموافقة لخصوص المطالب باعتبار أوضاع البروج والكواكب وأثبتوا أيضا بتكرار كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص به المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية أمور أخر منها موافقته في الحساب لاسم الذاكر والمذكور فوائد عظيمة وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتالين أضافوا الى تلك الدعاوى أباطيل أخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال العوام أيضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسمائهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدد أقل منه ثم النظر في جداول اخترعت لذلك والحكم بان أيا منهما هو الغالب وغفلوا أو تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب مستلزم لدوام غالبية أحد المسمين على الآخر في جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع أنه باطل بالتجربة بالضرورة وأعجب من جميع ما ذكرنا جراءة بعض من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييدا لصحته وترويجا له وجلبا لقلوب قوم الى بعض الائمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شأنهم تتبع أخبارهم واقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسأل الله التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان الغواية (الى هنا من لسان الخواص) لرضي الدين القزويني ملخصا باسقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب) ومن الناس طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الاول الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم كما زعمه بطليموس ولا من الظن والتخمين الذي يحاول عليه العرافون وانما هي مغالط يجعلونها كالمصايد لاهل العقول المستضعفة ولست أذكر من ذلك الا ما ذكره المصنفون وولع به الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين من الملوك وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحساب الجمل المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد الى الالف آحادا وعشرات ومئين والوفا فاذا حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الاخر كذلك ثم اطرح من كل واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الاسمين فان كانا مختلفين في الكمية وكانا معا زوجين أو فردين فصاحب الاقل منهما هو الغالب وان كان أحدهما زوجا والاخر فردا فصاحب الاكثر هو الغالب وان كانا متساويين وهما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب وان كانا معا فردين فالطالب هو الغالب ويقال هنا لك بيتين اشتهرا بين الناس وهما

أرى الزوج والافراد يسمو أقلها * وأكثرها عند التخالف غالب

ويغلب

ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوى * وعند استواء الفرد يغلب طالب

ثم وضعوا المعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونا معروفا عندهم مبتدأ من أول حروف أبجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الآحاد وهى أيقغ * بكر * جلش * دمت * هنث * وصخ * زعذ * حفظ * طصض * مرتبة على توالى الاعداد ولكل كلمة منها عددها الذى هى فى مرتبته فالواحد لكلمة أيقغ والاثنان لكلمة بكر والثلاثة لكلمة جلش وكذلك الى التسعة التى هى طصض فتكون لها التسعة فاذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه فى أى كلمة هى من هذه الكلمات وأخذوا عددها مكانه ثم يجمعون الاعداد التى يأخذونها بدلا من حروف الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والا أخذوها ثم يفعلون كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان ولا تحقيق والكتاب الذى وجد فيه حساب النيم غير معزو الى ارسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد بذلك فتصفحه ان كنت من أهل الرسوخ انتهى ملخصا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق على ملحمة منسوبة لابن العربى الحاتمى رضى الله عنه فى كلام طويل شبه الالغاز لا يعلم تأويله الا الله تتخلله أوفاق عددية ورموز ملغوزة وأشكال حيوانات تامة ورؤس منقطعة وتماثيل من حيوانات غريبة وفى آخرها قصيدة على روى اللام والغالب انها كلها غير صحيحة لانها لم تبن على أصل علمى من نجامة وغيرها من المقدمة المذكورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون فى حدثان الدول على الخصوص الى كتاب الجفر ويزعمون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار أو النجوم لا يزيدون على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هرون بن سعيد العجلى وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لاهل البيت على العموم ولبعض الاشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر الصادق ونظرائه من رجالاتهم على طريق الكرامة والكشف الذى يقع لمثلهم من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر فى جلد ثور صغير فرواه عنه هرون العجلى وكتبه وسماه باسم الجلد الذى كتب منه لان الجفر فى اللغة هو الثور الصغير وصار هذا الاسم علما لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما فى باطنه من المعانى غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه وانما تطاير منه شوارد من الكلمات لا يصحبها دليل ولو صح السند الى جعفر الصادق لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات وقد صح عنه أنه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمه زيد من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف (من المقدمة

المذكورة فى صحة علم الرمل وعدم صحته) ومن هؤلاء يعنى من الذين يدعون مدارك الغيب قوم استنبطوا الاستخراج الغيب وتعرف الكائنات صناعة سموها خط الرمل ومحصول هذه الصناعة انهم صيروا من النقط أشكالاذات أربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها فى الزوجية والفردية واستوائها فيهما فكانت ستة عشر شكلا ميزوها كلها بأسمائها ونوعوها الى سعود ونحوس شأن الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كأنها البروج الاثناعشر التى للفلك والاوتاد الاربعة وجعلوا لكل شكل بيتا وحظوظا ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك فنا حازوا به فن النجامة ونوع قضائه الا أن أحكام النجامة مستندة الى أوضاع طبيعية وآثار فلكية وهذه انما تستندها أوضاع تحكمية وأهواء اتفاقية ولا دليل يقوم على شئ منها وانتحل هذه الصناعة كثير من البطالين للمعاش فى المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها كما فعله الزناتى منهم وغيره وهم يزعمون أن أصل ذلك من النبوات القديمة فى العالم وربما نسبوها الى دانيال أو ادريس عليهما السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان نبى يخط فمن وافق خطه فذاك وليس فى الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمونه لان معنى الحديث كان نبى يخط فيأتيه الوحى عند ذلك الخط ولا استحالة أن يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون فى ادراك الوحى ومعنى فمن وافق خطه أى ذلك النبى فهو ذاك أى فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحى لذلك النبى الذى كان عادته أن يأتيه الوحى عند الخط وما أخذ ذلك عن الخط مجردا من غير موافقة وحى فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله أعلم من مقدمة ابن خلدون المذكورة (النسب الاربع الواقعة بين الكليين) اعلم أنه لا بد وأن يتحقق بين كل كليين احدى النسب الاربع التباين الكلى والتساوى والعموم المطلق والعموم من وجه لانه اما أن لا يصدق شئ منهما على شئ من افراد الآخر أو يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثانى فاما أن لا يكون بينهما صدق كلى من جانب أصلا أو يكون فعلى الاول فهما أعم وأخص من وجه كالحيوان والابيض وعلى الثانى فاما أن يكون الصدق الكلى من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثانى فاعم وأخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوى الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسالبتين

وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض الابيض ليس بحيوان عبد الله يزدوى قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد فى البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الحمل ولا يشترط فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا تكفى المطابقة لما فى الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج أى خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه أو ليس كذا أى فى حد ذاته و بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على أن المراد بالامر الشأن والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتناعات الجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تخليص العبارة فيها وتفصيلا أن المطابق اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء فى أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما فى الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر وصحة النسبة المعقولة أو الملفوظة من زيد أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها فى الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما فى نفس لامر سيما فيما بين المعدومات والممتنعات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة فى جوهر مجرد أزلى يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال ويستدل على وجوده بأن الاحكام مع اشتراكها فى الثبوت الذهنى منها ما هو مطابق لما فى نفس الامر كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما فى الذهن ولان من الاحكام ما هو أزلى لا يلحقه تغير أصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع أو زمان أو مكان مع أن المطابقة لما فى نفس الامر فى الكل معنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق الخارجى مرتسما فى مجرد أزلى مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب تعالى لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه فى القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب

المبين المشتمل على كل رطب ويابس وأنت خبير بان ماذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلبتة سكت عن التطبيق انتهى ثم أبطل هذا القول رأسا فان أردت تفصيله فارجع الى الشرح (نفس الامر) عند أهل التصوف العلم الذاتى الحاوى لصور الاشياء كلياتها وجزئياتها صغيرها وكبيرها جمعا وتفصيلا عينية أو علمية وجعل بعض العارفين نفس الامر عبارة عن العقل الاول لكونه مظهر العلم الالهى من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها او يكون علمه مطابقا لعلمه تعالى وكذلك النفس الكلية أى اللوح عبارة عنه داود قيصرى

(الفصل العشرون فى نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا فى هذا الباب أمثلة كثيرة فالمثال الاول هو أن جوهر النفس كالملك والبدن كالمملكة له ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الحواس الظاهرة وجند لا يرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم أن لوجود هذه القوى معونة فى تكميل مصالح النفس تارة وفى تكميل مصالح البدن أخرى أما النوع الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة فى أن تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان لكنها خلقت فى أول الفطرة خالية عن معرفة أكثر الاشياء فأعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا أحست بمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها ومباينات فتميز عند الحس ما به حصلت المشاركة بين الاشياء عما به حصلت المباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها ما يكون مجرد تصوراتها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها الى البعض بالنفى او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثانى هو النظريات فهذا بيان معونة الحواس فى تكميل جوهر النفس وأما معونتها فى تكميل جوهر البدن فهو انا بينا أن البدن حار رطب فيكون أبدا فى التحلل والذبول ولهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل ما يتحلل عنه ولابد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون منافيا فهذا البيان معونة الحواس فى تكميل جوهر البدن واعلم أن السعى فى اصلاح مهمات البدن يفيد السعى فى اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس انما دخلت هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آلة النفس فى هذا الكسب هو هذا البدن ومالم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب فثبت أن الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعى فى اصلاح مهمات النفس المثال الثانى قالوا القلب فى البدن يشبه الوالى فى مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والشهوة كالذى يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التى هى كالعبد الجالب للطعام للمدينة قد يكون

خبيثا مكارا مخادعا يتمثل بصورة الناصح الا أن تحت نصحه كل شر هائل وسم قاتل وتكون عادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره وكما أنه يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وأن لا يلتفت الى تخليطهما فى حق الوزير ليستقيم أمر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وجعلت الشهوة والغضب مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله فى حقه أرأيت من اتخذ الهه هواه المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه فى مملكته ويسعى فى اهلاك رعيته فان قصد الملك قهر ذلك العدو استقامت المملكة وارتفعت الخصومة وان لم ينازع عدوه ضيع مملكته واختلت بلدته وصارت عاقبة أمره الى الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه مرتاضا منقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس فى نفسه جموحا والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بأن يعطب فضلا عن أن ينال ذلك الذى طلب المثال الخامس اعلم أن هذا البدن يشبه الدار الكاملة التى بنيت وأكملت بيوتها وخزائنها وأقيمت أبوابها وأعد فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (ا) الرأس كالغرفة فى أعلى الدار (ب) الثقب التى فى الرأس كالروازن فى غرفة الدار (ج) وسط دماغه كالايوان فى الدار (د) الفم كباب الغرفة (ه) الانف كالطاق الذى فوق باب الدار (و) الشفتان كمصراعى الباب (ز) الاسنان كالبوابين (ح) اللسان كالحاجب (ط) الظهر كالجدار القوى الذى هو حصن الدار (ى) الوجه كصدر الدار (يا) الرئة التى هى الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفى (يب) جريان النفس فيها كالهواء الذى فى البيت الصيفى (يج) القلب مع حركته الغريزية كالبيت الشتوى (يد) المعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو) العروق التى يجرى فيها الدم كمسالك الدار (يز) الطحال بما فيه من السوداء كالخوابى التى تصب فيها الدرديات (يح) المرارة بما فيها من الصفراء الحادة كبيت السلاح (يط) الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (ك) المثانة بما فيها من البول كبيت البئر (كا) السبيلان فى أسفل البدن كالمواضع التى تخرج منها القاذورات من الدار (كب) الرجلان كالمركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التى عليها بناء الدار (كد) اللحم فى خلل العظام كالطين (كه) العصب الذى ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذى يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

في جوف العظام كالصناديق في الدار (كز) المخ فيها كالجواهر والامتعة المخزونة في الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار كالملك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمنخرين ويذوق باللسان وينطق أيضا باللسان ويلمس باليدين ويعمل الصنائع بالاصابع ويمشي بالرجلين ويبرك على الركبتين ويقعد على الاليتين وينام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمل الاثقال على الكتفين ويتخيل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ويتذكر بمؤخر الدماغ ويصوت بالحنجرة ويستنشق الهواء بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويبلع بالمرىء والمقصود من كل هذه الآلات والادوات أن يكتسب حلية العلم وتصير هذه النفس منتقشة بنقش عالم الملكوت متحلية بحلية اللاهوت والله أعلم

(الفصل الحادي والعشرون في خواص الانسان)

ونحن نذكرها أقساما (القسم الاول) من الخواص النطق وفيه أبحاث الاول ان الانسان الواحد لولم يكن في الوجود الا هو والا الامور الموجودة في الطبيعة لهلك أوساءت معيشته بل الانسان محتاج الى أمور زائدة عما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس أيضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنتظم أسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يخبز هذا لذاك وينسج ذاك لهذا فلهذه الاشياء احتاج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يعرف الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وهي أقسام فالاول أصلحها وأشرفها وهو الاصوات المركبة والسبب في شرفها أن بدن الانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولابد من وصول النسيم البارد الى القلب ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات في بدنه بحيث يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في المحابس المختلفة فحصلت هيئات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المحابس وتلك الهيئات المخصوصة هي الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف فحصلت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة لمعنى مخصوص فلا جرم صار تعرف المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني أن تكون الكلمات الواقعة في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدخل في الوجود

وعند الاستغناء عن ذكرها تعدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثانى من طريق التعريف الاشارة الا ان النطق أفضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة لا تتناول الا المرئى الحاضر وأما النطق فانه يتناول المعدوم ويتناول ما لا تصح الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه أيضا والثانى أن الاشارة عبارة عن تحريك الحدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد أو نوعان فلا تصلح لتعريف الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة والثالث أنه اذا أشار الى شئ فذلك الشئ ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف بسبب تلك الاشارة أن المراد تعريف الذات وحدها أو الصفة الفلانية أو الصفة الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فانه واف بتعريف كل واحدة من هذه الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة فظاهر أن المؤنة فى ادخالها فى الوجود صعبة ومع ذلك فانها مفرعة على النطق وذلك أنا لو افتقرنا الى أن نضع لتعريف كل معنى من المعانى البسيطة والمركبة نقشا لافتقرنا الى حفظ نقوش غير متناهية وذلك غير ممكن فدبروا فيه طريقا لطيفا وهو أنهم وضعوا بازاء كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة فى مقابلة الحروف المركبة فسهلت المؤنة فى الكتابة بهذا الطريق الا أنه على هذا التقدير صارت الكتابة مفرعة على النطق الا أنه حصلت فى الكتابة منفعة عظيمة وهو أن عقل الانسان الواحد لا يفى باستنباط العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد اذا استنبط مقدارا من العلم وأثبته فى الكتابة بواسطة الكتبة فاذا جاء بعده انسان آخر ووقف عليه قدر على استنباط أشياء أخرى زائدة على ذلك الاول فظهر أن العلوم انما كثرت باعانة الكتبة فلهذا قال عليه السلام قيدوا العلم فهذا بيان حقيقة النطق والاشارة والكتابة (البحث الثانى مما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور أنه يقال فى حد الانسان انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا أما الطرد فلان بعض الحيوانات ينطق وأما العكس فهو أن بعض الناس لا ينطق فأجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلى ولم يذكروا لهذا النطق العقلى تفسيرا ملخصا فنقول الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيأ فانه لا يقدر على أن يعرف غيره حال نفسه مثل البهائم وغيرها فانها اذا وجدت من أنفسها أحوالا مخصوصة فانها لا تقدر على أن تعرف غيرها تلك الاحوال وأما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة قدر أن يعرف غيره تلك الحالة الموجودة فى نفسه فالناطق الذى جعل فصلا مقوما هو هذا المعنى والسبب فيه انا بينا ان أكمل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة بأكمل الطرق الدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك السؤالات لا تتوجه والله أعلم (البحث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها أسماء كثيرة فالاول اللفظ

وفيه وجهان أحدهما أن هذه الالفاظ انما تولدت بسبب أن ذلك الانسان لفظ ذلك الهواء من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهواء لاجرم سميت باللفظ الثانى ان تلك المعانى كانت كامنة فى قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه الالفاظ صارت تلك المعانى الكامنة معلومة فكأن ذلك الانسان لفظها من الداخل الى الخارج والاسم الثانى الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلم وهو الجرح والسبب فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهى مأخوذة من العبور والمجاوزة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكأنه جاوزه وعبر عليه والثانى ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا التركيب يفيد القوة والشدة ولاشك ان تلك اللفظة لها قوة امّا بسبب خروجها الى الخارج وامّا بسبب أنها تقوى على التأثير فى السمع وعلى التأثير فى العقل والله أعلم (النوع الثانى من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة ولهذه القدرة مبدأ وآلة أمّا المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض وأمّا الآلة فهى اليدان وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الاخر كالنحل فى بناء البيوت المسدسة الا أن ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هكذا قال الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية (النوع الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهى على أقسام فأحدها أنه اذا رأى شيأ لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة فى نفسه مسماة بالتعجب وثانيها أنه اذا أحس بحصول الملائم حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها أحوال جسمانية وهى تمدد فى عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهى الضحك وان أحس بحصول المنافى والمؤذى حزن فانعصر دم قلبه فى الداخل فينعصر أيضا دماغه وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهى البكاء وثالثها ان الانسان اذا اعتقد فى غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شئ من القبائح حصلت له حالة مخصوصة تسمى بالخجالة ورابعها أنه اذا اعتقد فى فعل مخصوص أنه قبيح فامتنع عنه لقبحه حصلت هناك حالة مخصوصة هى الحياء وبالجملة فاستقصاء القول فى تعديد الاحوال النفسانية مذكور فى باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك امّا لان صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به وامّا لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الانسانية اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم مرعية وأما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض الاشياء مثل الاسد فانه لا يفترس صاحبه فليس ذلك مشابها للحالة الحاصلة للانسان من هيئة أخرى لان كل حيوان فانه يحب بالطبع كل من ينفعه فلهذا السبب

الشخص الذى يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك مانعا له عن افترا سه (والنوع الخامس من خواص الانسان) تذكره الامور الماضية فقيل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر الحيوانات والجزم فى هذا الباب بالنفى والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة فى نفسه وهذا النوع من الفكر يمكن فى الماضى والمستقبل والحاضر والنوع الثانى التفكر فى كيفية ايجاده وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن فى الواجب والممتنع وانما يمكن فى الممكن ثم لا يمكن فى الممكن الماضى والحاضر وانما يمكن فى الممكن المستقبل واذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حصول الارادة الجازمة ويتبعها تأثير القوة والقدرة فى تحريك البدن وهل لشئ من الحيوانات شئ من الكليات المشهور انكاره وفيه موضع بحث فانها راغبة فى كل ما يكون لذيذا عندها نافرة عن كل ما يكون مؤلما عندها فوجب أن يتقرر عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مؤلم مكروه فأجيب عنه بان رغبتها انما تكون فى هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك الشئ فأما أن تعتقد أن كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم فى هذه الاشياء بالنفى والاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الا لله العلى العظيم الى هنا من المطالب العالية (فى خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعنى الله مختص بخواص لا توجد فى سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى أنك ان حذفت الالف من قولك الله بقى الباقى على صورة لله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما فى قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما فى قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت الباقية هى قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه وتعالى كما فى قوله تعالى قل هو الله أحد وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها فى الجمع والتثنية تقول هما هم فهذه الخاصة موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة أما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصة التى لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة الشهادة وهى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو أن الكافر قال أشهد أن لا اله الا الرحيم أو الا الملك أو الا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل فى الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج

من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصة الشريفة (من التفسير الكبير في أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والحقد وأمثالها كالغضب والفزع والهم والغم والخجل فغنية عن التعريف لكونها وجدانية الا أنك ينبغي أن تعلم أن السبب المعد للفرح كون الروح الحيواني المتولد في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة الثاني أنه اذا كان كثيرا بقي قسط وافر منه في المبدا وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تبخل به الطبيعة وتمسكه عند المبدا فلا ينبسط وأما في الكيف فبأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وشديد الصفاء ومن هذا ظهر أن المعد للغم اما قلة الروح كما في الناقهين والمنهوكين بالامراض فلا يفي بالانبساط واما غلظه كالسوداويين وأما سببه الفاعلي فالاصل فيه أن تخيل الكمال راجع الى العلم والقدرة ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير والخروج عن المؤلم وتذكر اللذات ومن هذا يعلم السبب الفاعلي للغم ويتبع الفرح أمران أحدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه أمور ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء التحلل عليه وثالثها كثرة تولد بدل ما يتحلل عنه وثانيهما تخلخل الروح ويتبعه أمران أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغذائية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجسام وامتناع الخلاء والغم يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك أضداد ما ذكرناه والغضب تصحبه حركة الروح الى خارج دفعة والفزع تصحبه حركة الروح الى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم نفساني يعرض لفقد المحبوب وفوات المطلوب يندفع معه الروح الى داخل تدريجا والهم يندفع معه الروح الى جهتين في وقت واحد فانه يوجد معه غضب وحزن وكذلك الخجل فانه تنقبض به الروح أولا الى الباطن ثم يخطر ببال صاحبه أنه ليس فيما خجل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا ويعود الى خارج فيحمر اللون وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الامور فانما عرف من طريق التجربة والحدس والحقد يعتبر في تحققه غضب ثابت والا لم تتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة والا كان كالحاصل في الخيال فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء وأن لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان كالمتعذر

عنـد الخيال فلا يشتاق اليـه ولذلك لا يبقى مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان (والتساهل) يستعمل فى كلام لا خطأ فيـه ولكن يحتاج الى نوع توجيـه تحتمله العبارة (والتسامح) هو استعمال اللفظ فى غير موضعه الاصلى كالمجاز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليـه اعتمادا على ظهور الفهم من ذلك المقام (والتمحل) الاحتيال وهو الطلب (والتأمل) هو اعمال الفكر (والتدبر) تصرف القلب بالنظر فى الدلائل والامر بالتدبر بغير فاء للسؤال فى المقام وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وفليتأمل قال بعضهم تأمل بلا فاء اشارة الى الجواب القوى وبالفاء الى الجواب الضعيف وفليتأمل الى الاضعف وقيل معنى تأمل ان فى هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان فى هذا المحـل أمرا زائدا على الدقة بتفصيل وفليتأمل هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وفيه بحث معناه أعم من أن يكون فى هـذا المقام تحقيق أو فساد فيحمل عليـه على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد واذا كان السؤال أقوى يقال وللقائل لجوابه أقول أو نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه أجيب أو يقال واذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لانا نقول واذا كان قويا يقال فان قلت فجوابه قلنا أو قلت وقيل فان قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد وقيل يقال فيما فيـه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا وفى الجملة يستعمل فى الاجمال وبالجملة فى التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام تفصيل بعد الاجمال من كليات أبى البقاء (فى أن الكاف تستعمل على أربعة أوجه) قال الفاضـل أبو عبد الله محمد بن أحمـد بن هشام اللخمى فى شرح المقصورة لابن دريد فيما وصف ظهور الشيب فى رأسه بقوله

واشتعل المبيض فى مسوده * مثل اشتعال النار فى جزل الغضى
فكان كالليل البهيم حـل فى * أرجائه ضوء صـباح فانجـلى

قوله كالليل فى موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون فيه اسما وقسم تكون فيـه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيـه حرفا وأن تكون اسما وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذى تكون فيه اسما تكون فاعلة كقول الاعشى

أتنتهون ولن ينهى ذوى شطط * كالطعن يهلك فيه الزيت والفتل

فالكاف هنا فاعلة ينهى لان الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم يفخر عليك كفاخر * ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب

فالكاف فاعلة بيفخر وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاءنى أى مثل زيد جاءنى وتكون

اسم ان نحو ان كزيد غلام محمد ويدخـل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول حرف الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا * تصوّب فيه العين طورا وترتقي

والقسم الذي تكون فيـه حرفا كقولك مررت بالذي كزيد فهي هـهنا حرف لانك لو جعلتها اسما الموصلات الذي بالمفرد والذي يوصل بالجملة والقسم الذي يجوز أن تكون فيـه اسما وحرفا كقولك زيد كعمرو فتصلح أن تكون الكاف اسما فيكون التقدير زيد مثـل عمرو وتصلح أن تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فكما أن من حرف وقع خـبرا عن المبتدا فكذلك الكاف تصلح أن تكون خبرا فاذا قلت أنت كزيد وجعلت الكاف اسما فلا ضمير فيها كما أنك اذا قلت أنت مثـل زيد فلا ضمير في مثل كما لا ضمير في الاخ اذا قلت أنت أخو زيد فقوله عزوجل ليس كمثله شئ تقديره والله أعلم ليس مثله شئ فلا بد من زيادة هـذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما يتعلق بالتواريخ الاربعة من العربية والرومية والفرس والملكية) اعلم أن التاريخ برهة من الزمان فشاخـبرها بين قرن أو قرون وقع فيها أمر عجيب الشأن كوقعة الطوفان فلضـبط الآتي والماضي من الزمان بعـد منها الايام والشهور والاعوام وقـد اعتبر المنجمون من التواريخ أربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ الملكي ولما كانت الشمس والقـمر أظهـر الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس في حدود سنة وتمام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ أن يكون سنة شمسية وشهورا قمرية مع أن تلك مما لم يذهب اليه أحد من أصحاب التواريخ لانه لو كان كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة أكثر من اثني عشر وأقل من ثلاثة عشر فادى الى أن يكون عدد شهور السنة في كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن العدة التي تقـررت في العقول وتلقتها الطباع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كما نطق به القرآن العظيم ان عـدة الشهور عنـد الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله أي فيما أثبته وأوجبه من كلمته ورآه حكمة وصوابا وقيل في اللوح المحفوظ فمنهم من اعتبر دور القمر وجعل السـنة تابعـة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السـنة شمسـية تابعـة للشمس كارباب التواريخ الباقيـة هذا وان العرب في الجاهليـة كان تاريخهم فيما شجر بينهـم من الحروب والوقائع كعام الفيـل وغـيره فلما مضى من الهجرة سـبع عشرة سـنة كتب أبو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه بأتينا من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارخ لنا فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك فقال بعض أرخ بمبعث النبي صـلى الله عليه وسـلم وقال آخر بوفاته فقال عمر رضي الله عنه بل نؤرخ بهجرته عليـه السلام فانها هي التي فرقت بين الحق والباطل فأرخ بهـا ولما كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهرا قمريا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا مفروضا من الشمس الى أن يعود الى ذلك الوضع وله فى كل وضع شكل فاعتبر الشكل الهلالى لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن فمن ههنا عاد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب لما رأوا اختلاف الاهلة فى الرؤية لم يلتفتوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس والقمر فى درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على ما وجد فى الرصد تسعة وعشرون يوما وثنتا عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجعلوا أيام الشهر الاول ثلاثين اصطلاحا منهم على أن الكسر يقوم مقام العدد اذا كان زائدا على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثانى تسعة وعشرين ليكون كسره جبر النقصان الشهر الاول وهكذا فعلوا فى الشهور الباقية حتى صار أيام ستة أشهر وهى الاوتار ثلاثين ثلاثين وأيام ستة أشهر وهى الاشفاع تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسر الزائد على نصف اليوم الذى أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة فى مدة سنة خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون دقيقة وهذه الجملة خمس يوم وسدسه ففى كل ثلاثين سنة يجتمع من الاخماس ثلاثون وهى ستة أيام ومن الاسداس أيضا ثلاثون وهى خمسة أيام فالمجموع احد عشر يوما فمن ههنا تراهم يزيدون فى كل ثلاثين سنة احدى عشرة مرة فى آخر ذى الحجة يوما واحدا يسمونه الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكبس بمعنى الطم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة فى الحقيقة نعت السنة التى يسرق فيها ذلك اليوم وتلك السنة فى كل ثلاثين سنة هى السنة الثانية والخامسة والسابعة والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذى الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوما صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان الحاصل من أخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوما وثمانى ساعات وثمانى وأربعين دقيقة

(أما تاريخ الروم)

وقد قرع سمعك فيما سبق أن التواريخ الباقية باسرها مبنية على السنة الشمسية وهى مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بحركتها الخاصة التى هى من المغرب الى المشرق وذلك الزمان فى ارصاد بطليموس ومن بعده من المتأخرين كالمأمون وابن الاعلم والبنانى والحاكمى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم الا كسرا وعليه بناء التاريخ الملكى وفى ارصاد المتقدمين على بطليموس كابرخس ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلحوا على أن أيام أربعة أشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلاثون ثلاثون وأيام سبعة منها وهي تشرين الاول وكانونان واذار وايار وتموز وآب أحد وثلاثون أحد وثلاثون وأيام واحد منها وهو شباط في ثلاث سنين متوالية ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون وفي السنة الرابعة التي هي الكبيسة تسعة وعشرون لانهم لما أخذوا الشهور على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما وبقي ربع يوم اجتمع منه في مدة أربع سنين يوم واحد زادوه في آخر شباط بخصوصه لانه وان لم يكن آخر شهورهم لكنه أنقصها أياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضي اثنتي عشرة سنة من وفاة اسكندر بن فيلبس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سمي بذي القرنين لانه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها (أما تاريخ الفرس) فقد كان من عادتهم أن يؤرخوا بأيام ملك تولى أمرهم فاذا مضى أمر ذلك الملك أرخوا بأيام من قام بأمرهم وهكذا الى أن انتهى الامر الى يزدجرد بن شهريار بن برويز وهو لما كان آخر ملوك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استمر التاريخ الذي في أول عهده واشتهر بتاريخ يزدجرد وجعلوا أيام شهوره ثلاثين ثلاثين وازدادوا في آخر ابان ماه واسفندارمذ ماه خمسة أيام استرقوها من جميع السنة لانهم أخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما وبقي خمسة أيام مسترقة وانما لم يجعلوا ازديادها في آخر اسفندارمذ ماه بعينه مع أنه آخر شهورهم وعند عدم تعينه انما خصوا بزيادتها ابان ماه من بين سائر شهورهم لانهم من جهة ما كانوا عليه من الملة في كفرهم كانوا يمتنعون أن يكبسوا السنة بيوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يتركون الكسر الذي هو ربع يوم الى أن يجتمع منه في مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور سنة بلغ الكسور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثلاثة عشر شهرا ويسمونها سهرلنو ويسمون الشهر الزائد باسم شهر زاد فيزيدون الخمسة المسترقة أيضا في آخر ذلك فيكون زيادتها علامة له الى طور آخر (من شرح رسالة التقويم)

معرفت انكه قمر دركدام برجست بطريق تقريب

انچه ازماه شد مثنی كن * پنج ديگر فزای برسران * بس بهر پنج ازان ز منزل شمس * خانه گیر و جای ماه بدان * (بيوت كواكب) حمل وعقرب بست با بهرام * قوس وحوت مشتری را رام * ثور و ميزان چو خانه زهره است * مر زحل راست جدی دلو مقام تیر وجوزا و خوشه مه سرطان * خانه افتاب شیره مقام (مدت مكث افتاب در بروج) لا ولا لب لا ولا لا شش مه است * ل ل كط وكط ل ل شهور كوته است

اسماء شهور رومی | درتشرین

ودو كانون و پس انكه * شباط اذار ونيسان واياربست * حزيران وتموز وآب وايلول * نكهدارش كه ازمن يادكارست (منازل منحوسة) ازمنازل كه بدين چرخ برين دارد جاى * آنچه نحس است همين است كه كفتم خاشاك * شوله واخبيه ونثره وصرفه دبران * بلده وذابح واكليل وزبانى وسماك (شهور فارسية) فروردين چو بكذشتى مه اردى بهشت آيد * بمان خرداد وتيرانكه چومرداد همى بايد * پس ازشهريور ازمهرابان واذر ودى ماه * كه بربهمن جز اسفندارمذ ماهى نيفزايد (اسماء شهور قبط) توت وپس بابه بعدازان هاتور * كيهك وطوبه امدوامشير * برقنا برمهات وبرموده است * پس بشنس وبؤنه امدز پر * ازشهور قبط چو بكذشت ده * آخر ايشان ابيب ومسرى كبر (اعلم) انّ قولنا فتأمل اشارة الى قوة كلام سابق وفليتأمل الى ضعفه (حسن چلبى على المواقف) واذا قيل تأمل يكون معناه أنّ فى هذا المحل دقة وفتأمل معناه أنّ فى هذا المحل أمرا زائدا على الدقة بتفصيل لانّ كثرة الحروف تدلّ على كثرة المعانى وكذا فليتأمل على زيادة واذا قيل فيه بحث معناه أعمّ من أن يكون فى هذا المحل تحقيق أو فساد ويحمل على المناسب للمحلّ وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد (سعد الدين على المفتاح) الخير يستعمل على ثلاثة أوجه الاول أن يكون أفعل تفضيل أصله أخير حذفت همزته على خلاف القياس لكثرة استعماله والثانى أن يكون مصدرا من خار يخير خيرا والثالث أن يكون صفة مشبهة بتخفيف خير مثل سيد وسيد وميت وميت حسن چلبى (الصواب) خلاف الخطا وهما يستعملان فى المجتهدات والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب من يخالفنا يجب أن نقول انه خطأ يحتمل الصواب واذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا أن نقول الحق ما عليه نحن والباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

(الفصل الخامس عشر)

فى الفرق بين الكل والكلى وذلك من أوجه الاول انّ الكل من حيث هو كل يكون موجودا فى الخارج وأما الكلى فلا وجود له الا فى الذهن الثانى الكل يعدّ باجزائه والكلى لا يعدّ بجزئياته الثالث الكلى يكون مقوما للجزئى والكل يكون متقوما بالجزء الرابع أنّ طبيعة الكل لا تصير هى أما طبيعة الكلى فانها بعينها تصير جزئية مثلا الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس أنّ الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلى يكون كليا لكل جزئى وحده لانّ الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس انّ الكل اجزاؤه متناهية والكلى جزئياته غير متناهية السابع انّ الكل لا بد من حضور أجزائه معا والكلى لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقية للامام الرازى (الفرق بين العام والمطلق) أنّ المطلق انما يدلّ على نفس حقيقة الشئ والعام

يدل عليها من حيث تحققها في ضمن جميع جزئياته فالعام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين نعم وبلى فنعم وضعت للجواب بمعنى الاقرار للسؤال الذي ليس فيه نفي وبلى بمعنى الاقرار للسؤال الذي فيه نفي وبيان ذلك أنه اذا قيل لك أجاءك زيد فجوابه نعم واذا قيل ألم يأتك زيد فجوابه بلى بمعنى الاقرار قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقال في موضع آخر ألم يأتكم نذير قالوا بلى فان قيل لك ألست بمؤمن بأي تجيب من بلى ونعم فتجيب ببلى ليكون معناه أنا مؤمن فان أجبت بنعم لا يجوز ذلك وتصير كافرا اذا تعمدت ذلك بالمعرفة (من هامش شيخ زاده) الفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان كالوجود والعدم والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس ان الجنس يطلق على القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس بدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول ان النبي بحسب اللغة اما مأخوذ من النباوة أو النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعيلا بمعنى الفاعل أو من النبي بمعنى الطريق أو من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل أن يكون بمعنى المفعول أي أخبره الله بأمره ثم النبي في الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما أوحي وكذا الرسول (كذا في شرح المقاصد) وقال الامام الواحدي في تفسير سورة الحج الرسول الذي أرسل الى الخلق بارسال جبريل عيانا ومحاورته شفاها والنبي من تكون نبوته الهاما أو نوما فكل رسول نبي دون العكس واعترض عليه الامام النووي في تهذيب الاسماء بأن فيه نقص الصفة النبي فان ظاهره ان النبوة المجردة لا تكون برسالة ملك وليس كذلك أقول التفريع بقوله فكل رسول الخ يشعر بالمراد من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام اليافعي في أواخر تاريخه عن شيخه أن الرسول هو الذي يوحي اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق والنبي غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن حجر في كتاب الدعوات أن النبي في العرف المنبأ من جهة الله بأمر يقتضي تكليفا فان أمر بتبليغه الى غيره فهو رسول والا فهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن أنه نبي واذا قلت فلان نبي لم يتضمن أنه رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتب أن الرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله أقول فيه أبحاث الاول انه يشكل بمثل داود عليه السلام اذ له كتاب دون الشريعة ومع ذلك قد أمر بمتابعة الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله ألا ترى قول القونوي شارح الحاوي

فى فقه الشافعى والمراد بالكتاب فى قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب التوراة والانجيل لا الزبور وصحف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما لكونها لم تنزل عليهم بنظم أو لعدم تضمنها الاحكام وانما هى حكم ومواعظ بقى أن عيسى عليه السلام لم يدخل فى تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث الثانى) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لان أكثر الرسل لم يكونوا أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسمعيل ولوطا والياس ويونس من المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم والتحقيق أن النبى هو الذى ينبئ عن ذات الله وصفاته ومالا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور بذلك لاصلاح النوع فالنبوة نظر فيها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثانى وان كان أخص وجودا الا أنهما مفهوما يفترقان أقول يمكن أن يجاب عنه بان يفترق الرسول والمرسل فى أن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكروا والمرسل عام للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة نعم يرد عليه أنه ذكر فى معالم التنزيل فى قوله تعالى فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس مخصوصا بالشريعة فانه ذكر هذا القول فى مقابلة أن يكون كلة من للتجنيس أى البيان وذكر فى كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أولى العزم مع أنه قال تعالى ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك والظاهر أن صاحب الشريعة ليس بهذه المثابة والكثرة (تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) أى أولوا الثبات والجد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض وأولوا العزم أصحاب الشرائع اجتهدوا فى تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى فى آدم (ولم نجد له عزما) ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه وابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى لما قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معى ربى وداود بكى على خطيئته أربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا فى تفسير القاضى وقريب منه ما فى الكشاف والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء أولوا العزم الا يونس وقيل أصحاب الشرائع وهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه كذا فى الثعلبى قال ابن عباس أولو العزم ذوو الحزم وقال الضحاك ذوو الجد والصبر واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل فمن للتجنيس لا للتبعيض وقال بعضهم كلهم أولوا العزم الا يونس لعجلة كانت منه وقال

قوم هم نجباء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال الكلبي هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وأيوب وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام كذا في معالم التنزيل والقول مختار المولى عبد العزيز شارح الاصول البزدوى الحنفي الى هنا من المجموعة الحفيدية

(الفصل السادس)

في شرح أحوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي عجائب القلب ذهب أكثر العقلاء الى أن أشرف أعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء وهو المخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار وأما سائر الاعضاء فمسخرة والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى في سورة البقرة قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدلت هاتان الآيتان بصريحهما على أن التنزيل والوحي كانا على القلب فوجب أن يكون المخاطب والمكلف هو القلب والحجة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية دالة بصريحها على ان الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع بالبالغة في الاستماع حتى يصير سمعه كالشئ الذي ألقي الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس من قال ان أو في هذه الآية بمعنى الواو وذلك لان الذكرى لابد فيها من مجموع الامرين يعني كما لابد فيها من حضور القلب لابد فيها من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات ومن المعلوم أنه لابد من الامرين معا فكان أوههنا بمعنى الواو والجواب أن ماذكرتم محتمل لكن يمكن أيضا اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان منها ما يكون في غاية الكمال والصفاء ويكون مخالفا لسائر العقول بالكمية والكيفية أما الكمية فان حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربية لها أكثر وأما الكيفية فلان تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق الى النتائج الخفية أسهل بالنسبة اليه ومثل هذه القوة العقلية يستغني في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة بالغير الا أن مثل هذا في غاية الندرة وأما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك بالقانون الصناعي الذي يعصمه من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طويلة المدة فكذا ههنا قوله لمن كان له قلب أى كامل فى قوة
الادراك عظيم الدرجة فى الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى أو ألقى السمع
وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثانى الذى يفتقر الى الكسب والاستعانة بالغير
وهذا من الاسرار التى عليها ابتناء أصل العلم المنطق وقد لاح بتوفيق الله تعالى
فى هذه الآية ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثانى لاجرم
أمر الكل فى أكثر الايات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم
قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فان قوله أفلم يسيروا فى الارض حث على الطلب
والجهد فى الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن
الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون الى المنطق
فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجدها مندرجة فى ألفاظ القرآن الحجة الثالثة
الايات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس الا على ما فى القلب من المساعى فقال
لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال لن ينال
الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) ثم بين تعالى فى آية أخرى
أن التقوى فى القلب فقال أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل
ما فى الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل
ما كنا فى أصحاب السعير وستعرف أن العقل فى القلب وأن السمع منفذ اليه الحجة
الخامسة قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ومعلوم
ان السمع والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤديانه الى القلب فكان السؤال عنهما
فى الحقيقة عن القلب ونظيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور
ومعلوم أن خيانة الاعين لا تكون الا بما يضمره القلب عند التحديق والنظر الحجة
السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون
نخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل
فى السمع والابصار الا بما يؤديان الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم
عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا
وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ فجعل
هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من حجته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضى فيما
يؤدى اليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى أبصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة ونظيره قوله تعالى لهم قلوب
لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال
بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم فى غير القلب كثباته
فى القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة أنه تعالى كلما ذكر الاعمى فى القرآن أضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى كتب فى قلوبهم الايمان وقال
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فثبت أن محل هذه المعارف هو القلب واذا كان كذلك
كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الحجة العاشرة محل العقل هو القلب واذا كان
كذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى
أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب أى عقل أطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العقل وأيضا
فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فقال فى قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم
بما فى قلوبهم يقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم كلا بل ران على قلوبهم أفلا يتدبرون
القرآن أم على قلوب أقفالها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التى فى الصدور فدلت هذه الآيات على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب
أيضا أن يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (وأما الخبر) فما روى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان فى الجسد مضغة اذا اصلحت صلح
الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب وهذا تصريح بأن الفاعل
هو القلب وباقى الاعضاء تابع له ويروى أن أسامة لما قتل الكافر الذى قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم قتلته قال لانه قال هذه الكلمة
من الخوف فقال هل شققت عن قلبه وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك وهذا يدل على أن المقصود
الاصلى هو القلب (وأما المعقول) فاعلم أن هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة
فيها فزعم ارسطاطاليس أن النفس واحدة ولها أفعال ثلاثة الفكر والغضب والشهوة
فهذه صفات ثلاث لجوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وأفلاطون وجالينوس
أنها نفوس ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة
فمعدن النفس المفكرة هو الدماغ ومعدن النفس الغضبية هو القلب ومعدن النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم أن القرآن والحديث مطابقان لقول ارسطاطاليس ونحن
نورد هذه المسئلة فى هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان أن النفس واحدة
والثانى بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب أما المقام الاول

وهو

وهو بيان أن النفس واحدة فنحن ههنا بين مقامين اما أن ندعى البديهة
واما أن ندعى الاستدلال أما دعوى البديهة فهو أن المراد من النفس ما يشير كل أحد
الى ذاته الخاصة بقوله أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه اذا أشار الى ذاته الخاصة
بقوله أنا فان ذلك المشار اليه شئ واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المشار اليه لكل أحد بقوله أنا وان كان واحدا الا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
أشياء وهو القوة المفكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البديهة
العقلية حاكمة بأنى اشتهيت وغضبت وتفكرت اذا قلت أنا اشتهى أنا أغضب أنا أتفكر
فالموضوع فى هذه القضايا الثلاث شئ واحد والتعدد انما وقع فى المحمول كما أنى اذا قلت
هذا الجسم حلو وأسود ويابس فالموضوع فى هذه القضايا الثلاث شئ واحد والتعدد
واقع فى المحمولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد
بالذات متعدد فى الصفات وأما على طريقة الاستدلال فيدل على صحة قولنا
وجوه الحجة الاولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافى والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافى وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشئ ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التى هى قوة دافعة للمنافى على سبيل الاختيار
والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لا محالة بالشعور فالشئ المحكوم عليه
بكونه دافعا للمنافى على سبيل الاختيار لابد وأن يكون شاعرا بكونه منافيا
فالادراك والغضب صفتان من صفات شئ واحد وكذا القول فى الشهوة فثبت
بهذا البرهان القاطع أن التفكر والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة الا
أنها صفات متباينة الحجة الثانية أنا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا
بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعا للآخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس لكن التالى
باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب
والانصباب اليه فعلمنا أن هذه الامور الثلاثة ليست مبادى مستقلة بأنفسها بل هى
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الافعال مانعا له
من الاشتغال بالفعل الآخر الحجة الثالثة أنا اذا أدركنا شيأ فقد يكون الادراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للجوهر
الذى يغضب وللجوهر الذى يشتهى فحينما أدرك صاحب الادراك الادراك لم يكن
من هذا الادراك أثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
أن لا يترتب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا الترتيب علمنا أن صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب فهذا جملة ما يحتج به على وحدة النفس واحتجوا على تعدد هذه النفوس فقالوا رأينا النفس الشهوانية حاصلة في النبات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية حاصلة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الانسان فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب ثبت في أصول المعقولات أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية اذا ثبت هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أفعال التغذي والنمو وان كانتا مختلفتين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس البهيمية في فعل الغضب وان كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا أنها مبدأ لافعال ثلاثة أحدها النطق ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمة فقط وثالثها الشهوة ويشاركها فيه البهائم والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدرا لافعال مختلفة قلنا لم لا يجوز ذلك لاسيما عند حصول الآلات المختلفة فهذا هو البيان الملخص في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات أما المقام الثاني في بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول انا قد بينا فيما تقدم أن المني اذا وقع في الرحم صار كالكرة وتجتمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتصير مادة الارواح وتجتمع الاجزاء المائية والارضية وتحيط بتلك الكرة لتكون صوانا لها والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة هو الموضع الذي اذا تمت خلقته كان قلبا فبهذا الطريق عرفنا أن أول عضو يتكون هو القلب واذا كانت النفس واحدة كان تعلقها الاول بالقلب ثم بواسطة القلب يسري أثرها الى سائر الاعضاء فثبت أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب هذا هو الكلام المعول عليه في اثبات هذا المطلوب وههنا وجوه أخر اقناعية ونحن نذكرها الحجة الاولى أن العقلاء يجدون الفهم والادراك والعلم في ناحية القلب فعلمنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل للغضب فأما أنه محل العلم فممنوع وجوابه أن الغضب دفع المنافي ودافع المنافي له شعور بكونه منافيا فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية أن النفس هي الحساسة المتحركة بالارادة فاذا تعلقت بالقلب فلا بد أن تفيده الحس والحركة الارادية فيكون القلب منبعا للحس والحركة الارادية الحجة الثالثة أن الحس والحركة الارادية انما يحصلان بالحرارة أما البرودة فمانعة عنهما والقلب منبع الحرارة والدماغ للبرودة فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الارادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما الحجة الرابعة كل أحد اذا قال أنا فانه يشير بقوله أنا الى صدره وناحية قلبه وأيضا

اذا قال الرجل العاقل أنا فعلت كذا وأنا أقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار اليه بقوله أنا موجود فى القلب لا فى الدماغ (الحجة الخامسة) ظهور آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذى ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام انما ينبعث من القلب لان الصوت انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس واخراجه فعل القلب وذلك لان المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب أولى من اسناده الى الدماغ الذى لا حاجة به اليه البتة فثبت أن اخراج النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من اخراج النفس فثبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول أن الآلة الاولى للصوت هى الحنجرة بدليل انك اذا خرقت قصبة الرئة أسفل من الحنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه الحالة صوتا فثبت أن آلة الصوت هى الحنجرة وهى مؤلفة من ثلاثة غضاريف وهذه الغضاريف تحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك بأعصاب نابتة من الدماغ فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثانى أنا نرى عصبات البطن تمتد عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فانه لا ينالـه التعب عند التصويت والثالث أن القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته وان كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل فى الحال صوت ذلك الحيوان فثبت أن مبدأ الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أنا بينا بالحجة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب أقصى ما فى الباب أن الدماغ يعين عليه الا أن هذا لا يقدح فى قولنا (الحجة السادسة) أن القلب موضوع فى موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع أطراف البدن على القسمة العادلة والدماغ موضوع فى أعلى البدن وذلك ينافى هذا المقصود (الحجة السابعة) أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكى وقلب بليد قال جالينوس الناس اذا وصفوا انسانا بأن له قلبا قويا فمرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد منه الجبن والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب وهذا لا ينافى أن يكون القلب موضع الفهم والعلم والله أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الادراك هو الدماغ بوجوه الحجة الاولى هى أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك وما كان منبتا لآلة الادراك وجب أن يكون معدنا للقوة الادراكية فهذه مقدمات ثلاث أما المقدمة الاولى وهى أن الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه أن الاعصاب الكثيرة انما توجد فى الدماغ وأما القلب فانه لا يوجد فيه الاعصبة صغيرة واذا كان

كذلك وجب أن يكون الدماغ منبتا للاعصاب وأما المقدمة الثانية وهى أن الاعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبة وشددتها وجدت ما كان أسفل من موضع الشد يبطل منه الحس والحركة وما كان أعلى مما يلى جانب الدماغ لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على أن آلة الحس والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهى أنه لما كان الدماغ منبتا لآلة الحس والحركة وجب أن يكون معدنا لهما فالدليل عليه أنه اذا كان قوة الحس والحركة انما يصلان من الدماغ الى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الاعصاب النابتة من الدماغ فثبت أن المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ واعلم أن أصحاب ارسطاطاليس أجابوا عن هذه الحجة من وجهين الاول قالوا لا نسلم أن الدماغ منبت العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الاعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة صغيرة عند القلب فقد أجابوا من وجهين الاول أن هذه المقدمة الواحدة غير منتجة للمقصود بل لا بد من ضم مقدمة أخرى اليها وهى ان القوة والكثرة انما تكونان عند المبدا والصغر والقلة عند غير المبدا الا أن هذه المقدمة غير برهانية بل هى منقوضة من وجوه الاول أن العصبة الجوفة تكون رقيقة عند المنبت فاذا دخلت الموضع الذى تتكون الحدقة فيه تغلظ تلك العصبة وتتسع وهذا نقض على هذه المقدمة الثانى أن الحبة التى يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق الشجرة فلم لا يجوز أن تكون العصبة الصغيرة التى فى القلب كالحبة التى تتشعب منها الاعصاب الكثيرة فى الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب أن يقال ان مبدأ العروق الضوارب هى النسجة الشبيهة بالشبكة التى فى الدماغ لا القلب لان فى تلك النسجة من العروق الضوارب عددا لا يحصى وهو فى غاية المشابهة لعروق الشجرة الوجه الثانى فى الجواب سلمنا أن الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند المبدا لكن لا نزاع فى أن القلب منبت الشرايين وهى من جنس اجرام الاعصاب فيمكن أن لا تنبت الاعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الاعصاب وذلك لان اجرام العروق تتفرق وتنقسم الى الشظايا اللينة التى لا حس لها وهى بيض لدنة عديمة الدم صلبة غير حساسة فى نفسها والاعصاب كذلك فى جميع الصفات والدليل على أن الاعصاب غير حساسة فى أنفسها أنك اذا شددت العصبة برباط شدا قويا صار ما هو أسفل من موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس فى نفسه وانما يجرى اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق والاعصاب متشاركة فى هذه الصفات والاحوال فعلمنا أن العروق والاعصاب من جوهر واحد واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال ان هذه العروق الضوارب لما انقسمت وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت فى الدماغ التف بعضها على البعض وانضمت

أجزاؤها

أجزاؤهما واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقيق القول فيه أن هذه الشرايين حينما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة الدم والروح الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت فى جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء عنها فلاجرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت تلك الشظايا بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب فبهذا الطريق صارت العروق أعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لاجرم كان منبت الاعصاب أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول أن الشرايين نابضة والاعصاب ليست بنابضة الثانى أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست مجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم بدليل أنها اذا ثقبت جلب ذلك النقب على صاحبه من انفجار الدم أمرا صعبا والعصب كله لادم له الرابع أن الشرايين مؤلفة من طبقتين احداهما تنحل الى أجزاء ذاهبة فى العرض على الاستدارة والاخرى تنحل الى أجزاء تذهب على الاستقامة فى الطول وأما العصب فهو ينحل الى ليف أبيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة فى الطول الخامس أنك اذا شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة النبض وان شددت الشريان يبطل النبض ولم يبطل الحس والحركة السادس أن العصب قد يمسك عن فعله كثيرا والشريان فعله دائم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه أن الشرايين ليست من جنس الاعصاب الوجه الثانى من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن والقسم النازل الى الاسفل لاشك أنه ينقسم و يتفرق الى العروق الدقاق ثم انها بعد دقتها صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال فى الشرايين الداخلة كذلك اجاب أصحاب ارسطاطاليس فقالوا أما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها فى جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى والذى يدل عليه أن الروح الدماغى لاشك أنه كان متولدا فى القلب ثم انه تصاعد من القلب وبقى فى الشبكة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ فى الدماغ فحدث له حال كونه فى الدماغ أحوال وصفات ما كانت حاصلة حين كان فى القلب فلم لا يجوز أن يكون الحال فى الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت حاصلة لها قبل نفوذها فى جرم الدماغ أما بعد نفوذها فى جرم الدماغ وتقسمها وتصغرها فى الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلبها عن طباعها فصارت فى الصورة والخلقة شيأ آخر فهذا الاحتمال لايبطل بما ذكره جالينوس وأما جوابه الثانى فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبى لما صعد الى الرأس فى الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البدن فى الشرايين الصغيرة ثم ان الجزء الصاعد الى الرأس تغير عن حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته البتة فلم لا يجوز أن يكون الحال فى أجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على حجة جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على أن منبت العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لابد وأن تكون بآلة صلبة قوية والدماغ ليس بجرمه شئ من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن لحمه قوى شديد صلب أصلب من سائر اللحوم ومنها أن فيه من الرباطات العصبية مقدارا كثيرا ومنها أنه بسبب كثرة حركته لابد وان يكون أقوى جرما واذا كان كذلك كان جعل القلب منبتا للاعصاب التى هى الآلات للحركة القوية أولى من جعل الدماغ منبتا أجاب جالينوس عنه من وجهين الاول أنه بنى كلامه على المقدمة القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتفت اليه والثانى أن المتولى لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضل والعضلات مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشية واللحوم وهى مستندة الى الاعضاء الصلبة والاعصاب تفيدها الحس والقوى على الحركة وأما ما يختلط بها من الرباطات والاغشية فيفيدها الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب أجاب أصحاب ارسطاطاليس عن الاول بأن الحس لم يدل الا على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا أن هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب وأما الثانى فضعيف أيضا لان جالينوس استدل بغلظة العصب وكثرته على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لينا والعصب قويا علمكا يمتنع من تولده منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب أصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس بالكلية والله أعلم (النوع الثانى) من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا أن الدماغ منبت للعصب الذى هو آلة الحس والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة بيانه أنه لا يبعد أن تكون قوة الحس والحركة متولدة فى القلب الا أن الدماغ يرسل الى القلب آلة نابتة منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكلية الحجة الثانية لجالينوس على أن معدن القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان قوة الحس والحركة الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا شددنا العصبة بخيط شدا قويا وجب أن يبقى الحس والحركة فى الجانب الذى يلى القلب وأن يبطل من الجانب الذى يلى الرأس لكن الامر بالضد فعلمنا ان قوة الحس والحركة تجرى من الدماغ الى القلب ولا تجرى

من

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة فى الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز أن يقال ان الروح القلبى يكون فى غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب أثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعد القبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذى يلى القلب الحجة الثالثة لجالينوس أن الحكماء والاطباء اتفقوا على أن الحامل لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ فى الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ بكونه مبدأ لهذا الروح أولى من القلب وذلك لانا نجد فى الدماغ مواضع خالية فتلك المواضع الخالية تصلح لان تتولد فيها تلك الارواح وأما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه مملوء من الدم وانما الشبهة فى التجويف الايسر فانه يعتقد أنه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وابرز من غير أن تثقب وتخرق أغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلمسه بيدك وتنظر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف نبضه فى هذه الحالة لا يساوى نبضه قبل أن يكشف عنه ولكن بشرط أن يقع هذا التشريح فى موضع لا يكون هواؤه باردا لئلا يبرد القلب فانه لو برد لصار النبض ضعيفا بطيئا متفاوتا اذا عرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة فى غشاء هذا التجويف الايسر سال فى الحال منه دم ولو كان هذا مملوأ من الروح لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف فى بعضه روح وفى بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير فكان يجب أن لا يسيل الدم فى الحال فلما سال فى الحال علمنا أن التجويف الايسر مملوء من الدم وأيضا الحيوان الذى مات نجد فى التجويف الايسر من تجويفى قلبه علق الدم وأما الدماغ فان جرمه متزوّد فلا يمتنع أن يحصل فى تلك الغضون أجزاء الروح والجواب أن هذه الحجة فى غاية الضعف لانها ان صحت فهى تدل على أنه ليس فى القلب روح أصلا وجالينوس لا ينازع فى كون القلب معدنا للارواح الحيوانية ويسلم أن الروح الدماغى هو الذى صعد من القلب الى الدماغ وصار هنالك روحا حاملا لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس أن العقل أشرف القوى فوجب أن يكون مكانه أشرف الامكنة واشرف الامكنة أعلاها فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذى سكن القصر الاعلى وأيضا الحواس محيطة بالرأس كأنها خدم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللائقة بها وأيضا محل الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما أن السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ وجب أن يكون منزل العقل الذى هو روحانى هذا البدن والجواب أن ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الاقناعيات فهذا آخر الكلام

المنقح في هذه المسئلة وكنت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت في تلخيص أبحاثه وضممت اليه أشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت من أن يضيع ذلك مني فكتبته في هذا المكان لئلا يضيع وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه الاول أن المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من الخلق هو العبادة ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاخلاص أما المعرفة فقوله لموسى عليه السلام وأقم الصلوة لذكري وأما الاخلاص فقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر أن لب اللب ومقصود المقصود انما هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محل هذه المعرفة هو القلب فحينئذ ظهر أن المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سلط الحرارة عليها فارتفع منها زبد وعلاه دخان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرة شيأ واحدا وسله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة المعدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال كانتا رتقا ففتقناهما وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة الثالثة ثم سل من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلالات ليعلم أنه الشئ المعظم من جميع المخلوقات وعند هذا ظهر أن جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فالقلب تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل الهيكل تبعا للمضغة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل أن تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد غائبا ومن هذا المحسوس معقولا فظهر بما قلنا أن المقصود الاصلي هو القلب وحصنه هو كل البدن وحصن البدن هو كل الارض وحصن الارض هو كل السموات وحصن كل السموات عالم الممكنات والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ الهيته اذا عرفت هذا فنقول القلب له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى كتب في قلوبهم الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا وقال وأفئدتهم هواء وقال نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ثم نقول يحتمل أن يكون الفؤاد اسما لجميع هذه المضغة والقلب اسما لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما للشئ الذى نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناظرة الى العين وتلك النقطة هى المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب فى أن الابصار الظاهرة تحصل بالسواد والبصيرة الباطنة تحصل بالسويداء وجهان الاول أن الابصار تجرى مجرى النور والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالمتضادين واظهار أحد الضدين من الآخر أدل على القدرة والحكمة الثانى أن يكون الانتهاء على وفق الابتداء فكما أن فى الابتداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بايجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك فى الانتهاء ظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون المبدأ والغاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق قوله فالق الاصباح فعند هذا ظهر ترتيب عجائب الظاهر والباطن أما الظاهر فاوله الهيكل الظاهر ثم العين ثم الناظرة ثم النور الباصر الموجود فى النقطة الناظرة وأما الباطن فالفؤاد وهو اسم لتمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناظرة وهى سويداء القلب ثم نور البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار فى العالم الظاهر تتوقف على شرائط وتلك الشرائط بعينها معتبرة فى ادراك البصيرة الشرط الاول للابصار أن لا يكون المبصر فى غاية الجلاء ولا فى غاية الخفاء أما الذى فى غاية الجلاء فكالشمس فان العين تتحير فيها فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال وأما الذى فى غاية الخفاء فكالذرة فكذا للعقل مدركات هى فى غاية الجلاء والعظمة ومدركات هى فى غاية الخفاء والصغر أما الاشياء التى فى غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبرياؤه ويليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يحترق فى هذه الحضرات فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره وأما الذى فى غاية الخفاء فكتفاصيل الاحوال وجريان المحدثات أما تفاصيل الاحوال فقوله وننشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة حينما تقع فى الرحم الى أن تنفصل جنينا الها فى كل لحة حالة وفى كل لحظة صفة الا أن التفاوت بين اللحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر وأما جريان المحدثات فهو أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ثم قال بعده والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علما بتفاصيل أحوال جميع الحيوانات لكثرتها واختلاف أحوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل والاواخر ونظيره أن العقول متحيرة فى مبدإ الخلق والايجاد وفى منتهى الاعدام والافناء بل العقول لا سبيل لها الى معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره فى ذهنه يكون متوسطا بين الازل

والابد ولو أنه بقي الى قيام القيامة يتقدم الى ماقبل ويتأخر الى مابعد لم ير نفسه الا في التوسط بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد منزهة عن لواحق الانظار وعلائق الافكار والشرط الثاني أن المبصر اذا كان حاضرا فالم يحرك الانسان حدقته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر فكذلك القلب مالم يحرك عينه الروحانية من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هي المسماة بالفكر والروية ونظر العقل وكما أن نظر العين عبارة عن تقليب الحدقة من جهة الى جهة طلبا للرؤية فكذلك نظر القلب عبارة عن تقليب حدقة العقل من جانب الى جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذا العقل لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة نور جلال الله كما قال تعالى وأشرقت الارض بنور ربها وهو بمنزلة الشمس فكما لا تستطيع أبصار الخفافيش ابصار قرص الشمس فكذلك لا تستطيع أبصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الارواح العلوية الروحانية الكروبية كما قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك وأكابر الانبياء والصديقين هم الذين يطيقون مطالعة هذه الانوار فهذه المرتبة بمنزلة القمر فكما أن القمر تارة يكون بدرا يضيء العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالا دقيقا يظهر قليلا ثم يخفى فكذا الارواح قد تكون عظيمة الاضاءة والانارة كقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة تكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيأ والمرتبة الثالثة أنوار الارواح السفلية وهم الصديقون الملازمون لعتبة جلال الله المعتكفون في حظائر قدس الله استنارت أرواحهم وأناروا أرواح غيرهم فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم درية مثلا لمة كما قال تعالى كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدا كالسهى وأمثاله فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومراتبها أربع أولها الذين يكونون في العظم الاول وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب فان أرواح الخلق تهتدي بأنوار هذه الارواح المقدسة لانها أرواح قدسية قريبة الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما أن الفائدة في الكواكب الاهتداء كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون فكذا دعوات

الانبياء عليهم السلام أعلام نورانية يهتدى بها فى ظلمات بر الشبهات وبحر الشهوات قال تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض ألا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون فى العظم الثانى وهم أرواح أولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل وثالثها أرواح المرسلين وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يكونون فى العظم الثالث من الكواكب ورابعها أرواح جملة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وهؤلاء هم الذين يكونون فى مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد هذا مراتب المؤمنين وهى ثلاث السابقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرايا المحاذية فتنعكس أنوار بعضها الى بعض فتصير كل واحدة منها مكملة للاخرى من وجه ومستكملة بها من وجه ولهذا السبب كان أحد مقامات الصديقين الحب فى الله والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحانى العقل ومرتبته مرتبة النار فى العالم الجسمانى واعلم أن نور العقل له عيوب كثيرة كما أن نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما أن نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف الدماغ فكذا نور العقل ممزوج بدخان الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بلطخة التشبيه والتعطيل وأخرى يجفف دماغ البشرية فيلقى صاحبه فى وهم الحلول والاتحاد والثانى أن نور السراج فيه اشراق وفيه احراق فكذا نور العقل فيه اشراق وفيه احراق اما اشراقه فهو التفكر فى غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله وأما احراقه فهو التفكر فى جلال الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق والثالث أن نور السراج ينطفئ بأدنى ريح فكذا سراج نور العقل ينطفئ بأدنى شبهة فلهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيأ قليلا وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفنى مسلما وقال سليمان وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وقال الكليم رب اشرح لى صدرى وقال عيسى ربنا أنزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة الهداية والمعرفة والرابع أن السراج انما يضىء اذا وضع فى بيت صغير وأما اذا وضع فى صحراء واسعة فانه يقل ضوءه فكذا سراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع فى بيت البدن كما قال وفى أنفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير مختصر ألا ترى أن سراج العقل لما وضع فى ميدان الارواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا
فاذا كان حاله فى ميـدان الارواح كذلك فاعرف أنه كيف يكون حاله فى صحراء أنوار
الجـلال الصمدية وفضاء كمال الاسرار الالهيـة التى تقدست عن أن يكون لها بداية
ونهاية أو مقطع وغاية والخامس ظهور نور السراج مشروط بأن يكون بينه وبين قرص
الشمس حائل اما اذا وضع فى مقابلة قرص الشمس انطفأ فكذلك العقل انما يضيء فيما
وراء حجب الغيب وعالم أنوار الصمدية وأما اذا أزيل الحجاب فتجلت الانوار انطفأ نور
العقل ولهذا قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى فقوله اخلع
الخ اشارة الى تجلى أنوار العظمة والكبرياء والسادس أن نور السراج وان طال بقاؤه
لكنه بالآخرة ينطفئ وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذا نور
سراج العقل اما أن ينطفئ لطريان الغفلات والشهوات واما أن يبقى الى آخر الامر لكنه
اذا انقضى ليـل الحياة الدنيوية وتجـلى نهار عالم الآخرة وانكشفت السرائر وتجلت
الضمائر لم يبق لسراج العقـل نور ولا قوة البتة نهـذا هو شرح نيرات عالم الروحانيات
والجسمانيـات الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه
الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس فى وجود الجن والشيطان فمن الناس من أنكر
الجن والشـياطين واعـلم أولا أنه لابد من البحث عن ماهية الجن والشيطان فنقول
أطبق الكل على أنه ليس الجن والشـيطان عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء
وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول أنها أجسـام هوائية
قادرة على التشكل باشكال مختلفـة ولها عقول وافهـام وقدرة عـلى اعمـال صعبة
شـاقة والقول الثانى ان كثيرا من الناس أثبتوا موجودات لا متحـيزة ولا حالة
فى المتحيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هـذه الموجودات قد تكون
عاليـة مقدسـة عن تدبير الاجسـام بالكليـة وهى الملائكة المقربون كما قال تعالى
ومن عنده لا يستـكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة
بتدبير الاجسـام وأشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من
حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسى والمرتبة الرابعـة ملائكة السموات
طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء
الذى هو فى طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة
الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبـة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة
العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة فى هـذه الاجسـام النباتيـة والحيوانية
الموجودة فى هـذا العالم واعـلم أن على كلا القولين هـذه الارواح قد تكون مشرقة
آلهية خيرة سـعيدة وهى المسماة بالصالحـين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهى

وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيأ منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب أن تتمزق وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قدرة وقوة على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية أن هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما عداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا أتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة أثرا الحجة الثالثة أن الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعي الاحساس بها والذين يقولون انا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفة من المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون انهم رأوها والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل أن الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في باطنها فتكلم ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلعت من أصلها لان الشيطان قلعها فثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول ان الشبهة التى ذكرتم تدل على أنه يمتنع أن يكون الجن جسما فلم لا يجوز أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول فرق الفرقة الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهى الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهى الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا هو الكلام فى الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثانى الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية فهى الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة فهى الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التى هى من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التى هى من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا أن تلك الارواح أرواح عالية قاهرة قوية وهى مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما أن لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما أن الروح البشرى يتعلق أولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكى يتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما أنه يتولد فى القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الارواح تتعدى بالشرايين والاعصاب الى أجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جوم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء

هذا

هذا العالم وكما أنه بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشترى طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة فيحصل بينهما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشترى اذا عرفت هذا فنقول ان العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من أثبت الجن والشياطين وزعم انها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم أن هذا باطل لوجهين الاول أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه انسان وليس بفرس والقاضي على شيئين لابد وأن يحضره المقضي عليهما فههنا شيء واحد وهو مدرك للكلي هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئي هو النفس أيضا الثاني هب أن النفس المجردة لاتقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لايجوز أن يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشياطين أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز أن يقال الاجسام مختلفة بحسب حقائقها المخصوصة وماهيتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة حية عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها أليس أن الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل أحد وكل أحد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى هذا الامر في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات الى هنا من التفسير الكبير (قال في المطالب العالية) والجواب عن الشبهة الثالثة أن ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو أن الانبياء عليهم السلام أطبقوا على اثبات الجن والشياطين فالطعن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الانبياء فان قالوا اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب الطعن أيضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول انما في اثبات النبوة طريق يجب ذكره في باب النبوات ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرتموه انتهى لا يخفى أن هذا الجواب أحسن مما ذكره في التفسير الكبير ولذا يلنا بهذا وأما الطريق الذي ذكره في اثبات النبوات فلعلك تجده في هذه الوريقات (المسئلة الثانية) اعلم أن القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات (الاولى) قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن وعلى أنهم أنذروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي وقدور راسيات وقال تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض فانفذوا الخ (والخامسة) قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد وأما الاخبار فكثيرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطا عن صيفي بن أفلح عن أبي السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على أبي سعيد الخدري قال وجدته يصلي وجلست أنتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فأشار أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث العهد بعرس وساق الحديث الى أن قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها فاضطربت الحية في رأس الرمح فخر الفتى فما ترى أيهما كان أسرع موتا الفتى أم الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد أسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلاثة أيام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل ألا أعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته قل أعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن (الخبر الثالث) روى مالك أيضا في الموطا أن كعب الاحبار كان يقول أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شئ أعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ (الخبر الرابع) روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله أروع في نومي فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون (الخبر الخامس) ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام (الخبر السادس) روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على القلب فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد الا وله شيطان قيل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله أعانني عليه فأسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذى ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال فى التفسير الكبير أيضا فى سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وههنا بحث وهو أن هذه الآيات دالة على أن الشياطين لها قوة عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا على بناء الابنية العالية التى لا يقدر عليها البشر وقدروا على الغوص فى البحار واحتاج سليمان عليه السلام الى أن قيدهم ولقائل أن يقول ان هذه الشياطين اما أن تكون أجسادهم كثيفة أو لطيفة فان كان الاول وجب أن يراهم من كان صحيح الحاسة اذ لو جاز أن لا يراهم مع كثافة أجسادهم فليجز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وأصوات هائلة لا نراها ولا نسمعها وذلك دخول فى السفسطة وان كان الثانى وهو أن تكون أجسادهم لطيفة رقيقة فمثل هذا يمتنع أن يكون موصوفا بالقوة الشديدة وأيضا لزم أن تتفرق أجسادهم وأن تتمزق بسبب الرياح القوية وأن يموتوا فى الحال وذلك يمنع وصفهم بالقوة القوية وأيضا الجن والشياطين ان كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد فى زماننا ولم لا يخربون ديار الناس مع أن المسلمين يبالغون فى اظهار لعنهم وعداوتهم وحيث لم يحس بشئ من ذلك علمنا أن القول باثبات الجن والشياطين ضعيف (واعلم) أن أصحابنا يجوزون أن تكون أجسامهم كثيفة مع أنا لا نراهم وأيضا لا يبعد أن يقال ان أجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى انها لا تقبل التفرق والتمزق (وأما الجبائى) فقد سلم انها كثيفة الاجسام وزعم أن الناس كانوا يشاهدونهم فى زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما توفى أمات الله تلك الجن والشياطين وخلق نوعا آخر من الجن والشياطين تكون أجسامهم فى غاية الرقة ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود فى زماننا من الجن والشياطين ليس الا من هذا النوع انتهى ما قاله فى هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة) فى كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فى الآثار اذ ذكروا أنه أى الشيطان يغوص فى باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقى اليه الوسوسة واحتجوا بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم ألا فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش وقال عليه السلام لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول أن نفوذ الشياطين فى بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجارى أو تداخل الاجسام الثانى ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث أن الشيطان مخلوق من النار فلو دخل فى داخل البدن لصار كأنه نفذ النار فى داخل البدن ومعلوم انه لا نحس بذلك

الرابع أنّ الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع بأعظم الوجوه اليه ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد فيه أثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الاول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله والملائكة يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله لنار ابراهيم يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي حرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل جانب أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فترى فيها صورة بعد صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن تداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا أدرك بالحواس شيأ حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شئ الى شئ وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بهما ادراكات وعلوما اما على سبيل التذكر واما على سبيل التجدد وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركات للاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة والى ما يدعو الى الخير أعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود الا أنه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (فالمقدمة الاولى) لا شك ان هنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ولا يجوز

أن يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والازم اما الدور أو التسلسل وهما محالان فثبت أنه لابد من الاعتراف بوجود شئ يكون مطلوبا لذاته وشئ يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) أن اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شئ آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شئ واللذيذ عند القوة السامعة شئ آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شئ ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شئ رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شئ خامس (المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة اذا أدركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما أو خاليا عنهما فان حصل العلم أو الاعتقاد بكونه لذيذا ترتب على هذا الاعتقاد أو العلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم أو الاعتقاد بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فأما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر في كوننا مريدين تناوله اذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد على لذته أما اذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا أنه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل به الى تحصيل منفعة أعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما انما يوجب الرغبة أو النفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن التقرير الذي بيناه يدل على أن الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا أن هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم أما الدور أو التسلسل وهما محالان وأما الانتهاء الى علوم

وادراكات

وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو أن الله خلق تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت أن المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت أن تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا أو مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحدة منها استلزام ما بعدها على الوجه الذي قررناه فثبت أن ترتب كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فعلمنا أن القول بوجود الشيطان ووجود الوسوسة قول باطل بل الحق أنه ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناه بالالهام وان اتفق في الطرف الضار سميناه بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب أن كل ما ذكرتموه حق وصدق الا أنه لا يبعد أن يكون الانسان غافلا عن شيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي الا أنه بقي لقائل أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك منك الى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس رضي الله عنه اتفقا على الروايه عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم تزوره في اعتكافه فتحدثت عنده ساعة ثم قامت وقام النبي صلى الله عليه وسلم

معهما فلما بلغا باب المسجد مرّ رجلان من الانصار فسلما على النبيّ صلى الله عليه وسلم وأسرعا فقال لهما النبيّ عليه السلام على رسلكما انها صفية فقالا سبحان الله تعالى قال النبيّ صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم تتمته انى خشيت أن يقذف الشيطان فى قلوبكما شيأ فتهلكا المعنى انّ كيد الشيطان لا ينفك عن الانسان فيوسوس له مادام حيا كما لا ينفك جريان الدم عنه وقال قوم انه على ظاهره لانّ الشيطان جسم لطيف فلا يبعد نفوذ نفسه لانّ اللطيف يدخل فى الكثيف اذا كان متخلل الاجزاء كالهواء النافذ فى البدن من شرح المشارق لابن الملك (م) أبو الدرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى سمعناه يقول أعوذ بالله منك ثم قال ألعنك بلعنة الله التامة ثلاثا فبسط يده كأنه يتناول شيأ فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك تقول فى الصلاة شيأ لم نسمعه منك قبل ذلك ورأيناك بسطت يدك فقال النبيّ صلى الله عليه وسلم انّ عدوّ الله ابليس بالنصب عطف بيان أو بدل جاء بشهاب من نار أى بشعلة منها ليجعله فى وجهى فقلت أعوذ بالله منك ثلاث مرّات ثم قلت ألعنك بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرّات العامل فيه لم يستأخر أو قلت على تنازع الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعنك فبعيد لانّ اللعنة غير مقيدة بالمرات ثم أردت أخذه والله لولا دعوة أخينا سليمان لاصبح موثقا يعنى لأخذت ابليس وجعلته مشدودا بالوثاق وهو القيد يلعب به ولدان أهل المدينة وفى الحديث جواز رؤية ابليس لبعض الآدميين وأمّا قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فمحمول على الغالب قال الامام المازرى الجن أجسام لطيفة يحتمل أن يتصوّر بصورة يمكن ربطه معها ثم يمتنع من أن يعود الى ما كان عليه حتى يتأتى اللعب به وفى قوله ألعنك دلالة على أنّ خطاب الغير فى الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه السلام انّ الصلاة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس ولهذا قال الجمهور تبطل الصلاة بردّ السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ كذا قاله النووى رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه أنّ عفريتا وهو الخبيث المنكر من الجنّ تفلت أى تعرّض بتشديد اللام علىّ البارحة ليقطع علىّ صلاتى انما قدّم المفعول غير الصريح وهو علىّ على الصريح لانّ غالب اهتمام العفريت كان قطعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكننى الله تعالى منه أى أعطانى الله مكنة من أخذه وقدرة عليه فأخذته وفيه دليل على جواز العمل القليل فى الصلاة وعلى أنّ الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة بمسه فأردت أن أربطه بكسر الباء وضمها أى أشدّه وفيه دلالة على أنّ الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من أفعالها ببال المصلى على سارية أى اسطوانة من سوارى المسجد حتى ينظر اليه كلكم

فذكرت

فذكرت دعوة أخي سليمان رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فرددته خاسئا أي ذليلا مطرودا لأن التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا الحديث أنه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق أنه تذكرها قبله فيتنافيان قلت لا منافاة لان الحديثين صدرا في وقتين (الى هنا ملخصا من شرح المشارق) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق المشهور فنقول اعلم أن القائلين بالنبوات فريقان أحدهما الذين يقولون ان ظهور المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم انا نستدل بقوله على تحقيق الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الادل وعليه عامة أرباب الملل والنحل والقول الثاني أن نقول انا نعرف أولا أن الحق والصدق في الاعتقادات ماهو وان الصواب في الاعمال ماهو فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا انسانا يدعو الخلق الى الدين الحق ورأينا أن لقوله أثرا قويا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه نبي صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب الى العقل والشبهات فيه أقل وتقريره لابد وأن يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى اعلم أن كمال حال الانسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور في أمرين أحدهما أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الاشياء وحقائقها تجليا كاملا مبرأ عن الخطا والزلل والثاني أن تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا أنه لا سعادة للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة أطبقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء الالهيون على حقيتها ولا ترى في الدنيا عاقلا كامل العقل الا ويساعد عليها المقدمة الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين الا أنهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرون أيضا على معالجة الناقصين ويمكنهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى أوج الكمال وهؤلاء هم الانبياء عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية كانها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لابد وأن يوجد فيهم شخص كامل بعيد

عن النقصان والدليل عليه من وجوه الاول أنا بينا أن الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انا كما نشاهد اشخاصا بلغوا في جانب النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من البهائم والسباع فكذلك في جانب الكمال لابد وأن توجد أشخاص كاملة فاضلة ولابد وأن يوجد فيما بينهم شخص يكون أفضلهم وأكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية وأول مراتب الملكية الثاني ان الاستقراء يدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس تحته ثلاثة أنواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بأن أشرف هذه الثلاثة الحيوان وأوسطها النبات وأدونها المعادن ثم نقول الحيوان جنس تحته أنواع كثيرة وأشرفها هو الانسان وأيضا فالانسان تحته أصناف كثيرة مثل الزنج والهند والروم والعرب والافرنج والترك ولاشك أن أشرف أصناف الانسان وأقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بايران شهر ثم ان هذا الصنف من الناس مختلفون أيضا في الكمال والنقصان ولاشك انه يحصل فيهم شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم فعلى هذا قد ثبت انه لابد وأن يحصل في كل دور شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو أكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود الاصلي من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص ولاشك أن المقصود بالذات هو الكامل وأما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض فثبت أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالتبع له وجماعة الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه غائب ولقد صدقوا في الوصفين أيضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو أيضا صاحب الزمان لانا قلنا ان ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالاتباع له وهو أيضا غائب عن الخلق لان الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل هذا الدور وأكملهم وأقول ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضا أنه أفضل أهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه الا انه لا يمكنه أن يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو أيضا لا يعرف نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري فثبت بهذا أن كل دور لابد وأن يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال ثم انه لابد وأن يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد فى ألف سنة أو أكثر أو أقل الا مرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبى المكرم وواضع الشرائع والهادى الى الحقائق وتكون نسبته الى سائر أصحاب الادوار كنسبة الشمس الى الكواكب ثم لابد وأن يحصل فى أصحاب الادوار انسان هو أقربهم الى صاحب الدور فى صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر شريعته وأما الباقون فنسبة كل واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة الى الشمس وأما عوام الخلق فهم بالنسبة الى أصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولاشك أن عقول الناقصين تكمل بأنوار عقول أصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا الاستقراء الذى يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو أكمل الكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون فى آخر الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذى هو أشرف منه والاشرف من النوع البشرى هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلا بأول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان موجود فى أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متصلا بأول الملائكة ومختلطا بهم ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم الاجسام والاستغناء فى أفعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفا بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوى التصرف فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع الجلايا القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة فى أجسام هذا العالم بأنواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية مؤثرة فى تكميل أرواح الناقصين فى قوتى النظر والعمل ولما عرفت أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة فى القوة النظرية وضعيفة فى القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية فى التصرف فى أجسام العالم العنصرى وضعيفة فى المعارف الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيهما جميعا وذلك فى غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب فى أكثر الخلق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول مرض النفوس الناطقة شيئان الاعراض عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها شيئان الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبى الصادق وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصحة أكمل كان أعلى فى درجة النبوّة وكل من كانت قدرته فى هذا الباب أضعف كان أنقص فى درجة النبوّة فهذا ما أردنا شرحه وبيانه من حال النبوّة والله أعلم (الفصل الثانى) فى أنّ القرآن العظيم يدل على أنّ هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل فى اثبات النبوّة اعلم انا نذكر سورا من القرآن ونفسرها ليظهر من ذلك التفسير صحة هذا الطريق الذى ذكرناه فمنها سورة سبح اسم ربك الاعلى فنقول قد علمت أنّ الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوّات فلا جرم جرت العادة فى القرآن أنه يقع الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع فى تقرير النبوّات بعدها ففى هذه السورة بدأ بالالهيات فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه أعلى من مناسبة جميع الممكنات ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل باعتبار ثان ومن قبول التغير والفناء امّا فى الذات وامّا فى الصفات وهو سبحانه أعلى من كل هذه الاشياء فى كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها واعلم أن أكثر الدلائل المذكورة فى القرآن على اثبات الاله تعالى محصورة فى قاعدة واحدة وهى حدوث الصفات وهى امّا فى الحيوانات أو فى النبات والحيوان له بدن ونفس فقوله الذى خلق فسوّى اشارة الى ما فى ابدانها من العجائب وقوله والذى قدر فهدى اشارة الى ما فى نفوسها من الغرائب فنبه بهذين الضابطين على ما لا نهاية له من العجائب والغرائب ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النبات وهو قوله والذى أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى ولما قرر أمر الالهيات أتبعه بتقرير أمر النبوّات وقد علمت أن كمال حال الانبياء فى حصول أمور أربعة أولها كمال القوّة النظرية وثانيها كمال القوّة العملية وثالثها قدرته على تكميل القوّة النظرية التى لغيره ورابعها قدرته على تكميل القوّة العملية التى لغيره ولا شك أن كمال حاله فى القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره فى هاتين القوّتين ولا شك أن القوّة النظرية أشرف من القوّة العملية فهذا البيان يقتضى أن يقع الابتداء أوّلا بشرح قوته النظرية وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله فى القدرة على تكميل القوّة النظرية التى للناقصين ورابعا بكيفية حاله فى القدرة على تكميل القوّة العملية التى للناقصين فاذا ظهر كماله فى هذه المقامات الاربعة فحينئذ يظهر أنه بلغ فى صفة النبوّة والرسالة الى الغاية القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر أصول الالهيات وأراد الشروع فى صفات النبوّة قال سنقرئك فلا تنسى يعنى أن نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط والنسيان الا ما شاء الله أنه يحصل بمقتضى الجبلة الانسانية والطينة البشرية ثم أتبعه ببيان كمال حاله فى القوّة العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه انا نقوى دواعيك فى الاعمال التى تفيد اليسر والسعادة فى الدنيا والآخرة ثم لما بين كمال حاله فى هذين

المقامين أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر أمر له بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيه على أنه ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك وبعضها لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يكثر في قلبه دواعي الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم لما نبه تعالى على أن المستمع لذلك التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين فقال سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذى يصلى النار الكبرى فبين أن صفة من ينتفع بهذا التذكير هو أن يكون الخوف غالبا على قلبه والخشية مستولية على روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلاجرم ينتفع بارشاد هذا الحق وأما الذى لا ينتفع بهذا التذكير فيتباعد منه ويجتنب من القرب منه فهو النفس الموصوفة بكونها أشقى فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة فلما بين هذا زاد في صفته فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين وعيد من لا ينتفع بذلك بين كمال حال من ينتفع فقال قد أفلح من تزكى وذلك أن المقصود من تعليم الانبياء وتذكيرهم وارشادهم أمران أحدهما ازالة الاخلاق الذميمة الظلمانية عن النفس والثانى تحصيل الصفات الحميدة الروحانية في النفس ولما كانت ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لا جرم ابتدأ بقوله قد أفلح من تزكى والمراد منه تزكية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك أتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية أو في القوة العملية ورئيس المعارف النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه فصلى وهو اشارة الى استعداد الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء وقوله فصلى اشارة الى استعداده في تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبياء وهدايتهم وبين أن ذلك الاعراض انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثرون الحياة الدنيا ثم بين أن الرغبة في الروحانيات التى تحصل في عالم الآخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير والثانى أنها أبقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير وأبقى واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها صفات النبى والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبياء والى من لا ينتفع به وبيان أحوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التنبيه على أن خيرات الآخرة أفضل وأبقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والافضل الابقى أولى بالتحصيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الانسان اليه فى معرفة المبدا ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة أحوال النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة بقوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والمعنى أن كل من جاء من الانبياء فأنزل الله كتابا أو صحيفة فالمقصود منه ليس الا هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذى لخصناه علم أن حقيقة القول فى النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور اللائقة بهذا المعنى سورة العصر فبدأ بقوله ان الانسان لفى خسر وذلك لانا بينا أنه حصل فى بدنه تسعة عشر نوعا من أنواع القوى وكلها تجر الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية ومجموعها تسعة عشر وهى الزبانية الواقفة على باب جهنم الجسد وأما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر أن حب الدنيا يستولى على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس فى الخسران والحرمان فلهذا قال ان الانسان لفى خسر ثم انه استثنى من هذا الخسران انسانا يتناول ترياق الاربعة وهو ترياق روحانى مركب من أخلاط أربعة روحانية فأولها كمال القوة النظرية وهو قوله الا الذين آمنوا وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا الصالحات وثالثها السعى فى تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق ورابعها السعى فى تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر لان البلاء الاكبر فى دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما أخبر عن الملائكة أنهم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاذا اقدر الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات فى القوة العملية ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم طلبوا منه عليه السلام المعجزات القاهرة فى قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا يعنى كون الشخص انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا فى قوته النظرية والعملية وقادرا على معالجة الناقصين فى هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على الاحوال التى طلبتموها منه ومن جملة الآيات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى لما قال فى سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين أورد عليه سؤال وهو أنه لم لا يجوز أن يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزلت به الشياطين ثم بين الجواب فقال هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم والمعنى أنه لو كانت الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعى أفاكا أثيما والذين

يعينونه

يعينونه عليه هم الشياطين واما أنا فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساحرا كاذبا ولما أورد عليه سؤال آخر وهو أن لكل واحد من الشعراء شيطانا يعينه على شعره فلم لا يجوز أن يكون حالك كذلك أجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون والمعنى ان الشاعر انما يدعو الى الطمع فى الدنيا والترغيب فى اللذات البدنية وأما أنا فادعو الى الله والى الدار الآخرة فامتنع أن يكون الناصر والمعين فى هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات أن الطريق الذى ذكرناه فى اثبات النبوة هو الطريق الافضل الاكمل والله أعلم (الفصل الثالث) فى صفة هذه الدعوة اعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصلى الا أن الناس لما كانوا حاضرين فى الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب أن يكون له خوض فى هذا الباب أيضا بقدر الحاجة فنقول خوض الرسول اما أن يكون فيما يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث فى أمور ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل أما الماضى فهو أن يرشدهم الى أن هذا العالم محدث وله اله كان موجودا فى الازل وسيبقى فى الابد وأنه منزه عن مماثلة الممكنات وأنه موصوف بالصفات المعتبرة فى الالهية والكمال وهى القدرة النافذة فى جميع الممكنات والعلم السارى فى جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الاجزاء والابعاض والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الضد والند والصاحبة والولد ثم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل فى الوجود فهو بقضاء الله وقدره وأنه منزه عن الظلم والعبث والباطل واعلم أن هذا الذى ذكرناه يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الاول لا يليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب كما يورده أهل الجدل والاستدلال لان ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه وعلى ايراد الاسئلة فانه اذا اشتغل بالجواب عنها فربما أوردوا على تلك الاجوبة أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب عليه ايراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستعظما فى العقول وبسبب ما فيه من طريقة الخطابة يكون تأثيره فى القلوب أكمل ويكون بعد السامعين عن سوء الادب الذى يحصل بسبب المشاغبات أتم والفرع الثانى أنه لا يجوز له أن يصرح بالتنزيه المحض لان قلوب أكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع التصريح به صار ذلك سببا لنفرة أكثر الخلق عن متابعته بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه منزه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات كما قال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب الرحمن على العرش استوى ويمنعهم عن البحث في هذه المضايق الا اذا كان من الاذكياء المحققين والعقلاء المفلقين فانه بعقله الوافر يقف على حقائق الاشياء وأيضا يبين لهم كون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر ويبالغ فيه فانه ان ألقى اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه ويبين لهم أيضا أنه وان كان الامر كذلك الا أن الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مقدار ذرة في السموات والارض ثم يمنعهم بأقصى الوجوه عن الخوض في هذه الدقائق فان طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الاشياء وبالجملة فأحسن الطرق في دعوة الخلق الى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجوه على سبيل الاجمال ومنعهم عن الخوض في التفاصيل فذكر في اثبات التنزيه قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء واذا كان غنيا على الاطلاق امتنع كونه مؤلفا من الاجزاء واذا كان كذلك امتنع أن يكون متحيزا واذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصلا في الامكنة والاحياز وذكر أيضا قوله ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام بناء على قولنا الاجسام متماثلة بأسرها ثم انه ذكر في جانب الاثبات ألفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجودا وأيضا بالغ في تقرير كونه عالما بجميع المعلومات فقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقال الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الارحام ثم لم يقع في بيان أنه عالم لذاته أو بالعلم وبين أيضا كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا في آيات كثيرة ثم بين في سائر الآيات أن الخير والشر كله من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين القولين بل أوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وأيضا بين أنه لا يعزب شيء عن مشيئة الله وارادته وقضائه وقدره ثم بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل أن طريقته في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض في بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا فأما ان قلنا القبائح من أفعال العباد حصلت بتخليق الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لكن ما عظمناه بحسب القدرة وبحسب الحكمة معا فقال في الاول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يخوضوا في تقرير هذا التعارض وفي ازالته بل الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فان الدعوة العامة لا تنتظم الا بهذا الطريق وأما القسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مشتغل الزمان بخدمة المعبود وتلك الخدمة اما أن تعتبر في القلب وهو بالمعارف والعلوم واما بالبدن وهو الاتيان بالطاعات البدنية واما بالمال وهو الزكاة والصدقات ولما كان جمهور الخلق محتاجين الى مرشد يرشدهم الى هذه المعارف وهو النبي لاجرم وجب على الانبياء أن يوجبوا عليهم الايمان بالانبياء والرسل (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة وأحوال ما بعد الموت فهذه الاقسام الثلاثة أهم المهمات للانبياء والرسل في أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتفصيل آثارها واعلم أن المهمات على قسمين أحدهما ازالة ما لا ينبغي والثاني تحصيل ما ينبغي والاول متقدم على الثاني لان اللوح اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتى يمكن تحصيل النقوش الصحيحة فيه ثانيا فثبت أن ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي فلهذا السبب أول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة الاولى ازالة ما لا ينبغي وهو المراد بالتقى فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين وأما سائر المراتب بعد ذلك فهي اشارة الى تحصيل ما ينبغي وأشرف ما يتعلق بالانسان هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين قوله يؤمنون بالغيب فان محل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقيمون الصلاة لانها تتعلق بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهيات اردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال والذين يؤمنون بما أنزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول الحاضر ثم قال بعده وما أنزل من قبلك وهو اشارة الى وجوب الايمان بسائر الانبياء المتقدمين وعند هذا تم ما يحتاج اليه في باب النبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالآخرة هم يوقنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال بعده أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لان الانسان ما دام يكون في الدنيا فهو في الطريق وأحسن أصول المسافر أن يكون على هدى من معرفة الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد وأحسن أحواله أن يكون قد أفلح في ذلك السفر وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق في الدعوة أحسن الطرق فلو اشتغلنا ببيان ما في هذه الشريعة من أنواع الاسرار الالهية القدسية والانوار العلوية لطال الكلام فاكتفينا بما سبق من الكلام والله أعلم (الفصل الرابع) في بيان أن محمدا عليه السلام أفضل من جميع الانبياء والرسل اعلم انا بينا أن الرسول هو الذي يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر

وأكمل وجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بنى اسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر لها تأثير الا فى أقل القليل وذلك لانا نقطع بانه ما دعا الى الدين الذى يقول به هؤلاء النصارى لان القول بالاب والابن والتثليث أقبح أنواع الكفر وأفحش أقسام الجهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فضلا عن الرسول المعظم المعصوم فعلمنا أنه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته الى التوحيد والتنزيه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مروية فثبت انه لم يظهر لدعوته الى الحق أثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم الى التوحيد والتنزيه فقد وصلت الى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الاديان الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا فى دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب والمجوس كانوا فى عبادة الالهين ونكاح الامهات والبنات والنصارى كانوا فى التثليث والصابئة كانوا فى عبادة الكواكب فكان كل أهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما أرسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان الخبيثة وزالت المقالات الفاسدة وطلعت شموس التوحيد وأقمار التنزيه من قلب كل أحد وانتشرت تلك الانوار فى بلاد العالم فثبت أن تأثير دين محمد صلى الله عليه وسلم فى علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الانبياء فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الانبياء والرسل فى كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمى. فانا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا أن كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد من الانبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (الفصل الخامس) فى بيان أن اثبات النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك بطريق المعجزات من باب البرهان الانى وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف وأما هذا الطريق الثانى فهو من باب برهان اللم وذلك لانا بينا ان الامراض الروحانية غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب ونشاهد أن النبى صلى الله عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه طبيبا حاذقا فى هذا الباب وحينئذ يظهر أنه عليه السلام لا حاجة به فى معرفته الى أن يكون عالما بدقائق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقائقها مما يضره فى كونه مستغرقا فى معرفة الله وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة فى باب نفى النبوات فانه دلت المشاهدة فى انه عليه السلام كان طبيبا حاذقا فى علاج هذه الامراض كما بيناه بل كان روحه قدرت على قلب

طبائع أهل الدنيا فنقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الاديان الفاسدة الى العقائد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه فنقول قد ذكرنا أن الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصله يرجع الى ما ذكرناه فى قولنا التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ عليها محالا لا جرم قال تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله واما القسم الثانى وهو الشرائع الوضعية وهى الاحوال القابلة للنسخ فالفائدة فى النسخ أن الانسان اذا واظب على أمر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالمألوف المعتاد فيأتى بتلك الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة لهذه الحالة وقولهم ان شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طبه وعلاجه فى الاصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق فى الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع فى الكليات الكبيرة واما قولهم ألفاظ التشبيه قد وردت فى القرآن فنقول قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض مشكل فوجب المصير الى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور الى هنا من المطالب العالية

(مسئلة) فان قلت ان بعض الاخبار والآيات يتطرق اليها تأويلات فبين كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرائع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفى والجلى واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال فى مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز فى حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر فهو الى الكفر أقرب منه الى الايمان بل الاسرار التى يختص المقربون بدركها ولا يشاركهم الاكثرون فى علمها ويمتنعون من افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام الاول أن يكون الشئ فى نفسه دقيقا تكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر افهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان حقيقته مما تكل الافهام عن دركه ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفا لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا أنبياء لكنهم يتأدبون بأدب الشرع فيسكتون عما سكت النبى

صلى الله عليه وسلم عنه بل في صفات الله تعالى من الخفاء ما يقصر الجماهير عن دركه
ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة
وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم
من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته
ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي
أو العنين لم يفهمها الا بمناسبة الى لذة المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهما على
التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع
والاكل وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه وصفات نفسه مما هو حاضر له في الحال
أو مما كان له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا
في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من
الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف فيكون
معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به
اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنه الله جل جلاله
ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه
الحمد لله الذي لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته ولنرجع الى الغرض
وهو أن أحد الاقسام ما يكل عن دركه الافهام ومن جملته الروح وبعض صفات الله
تعالى ولعل الاشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى سبعين حجابا من نور
لو كشفها لأحرقت أنوار سبحات وجهه كل ما أدركه بصره القسم الثاني من الخفيات
التي يمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر
بأكثر المستمعين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي منع أهل العلم به عن
افشائه من هذا القسم ولا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق
كما يضر نور الشمس بابصار الخفافيش وريح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا
ان الكفر والمعاصي والزنا والشرور بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه
وقد أضر سماعه بقوم اذ أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا
بالقبيح والظلم وقد ألحد ابن الراوندي وطائفة من المخذولين بمثل ذلك فكذلك سر القدر
ولو أفشي لأوهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن درك ما يزيل ذلك الوهم
عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقاتها وانها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل
لكان مفهوما ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفا من الضرر فلعل المدة اليها بعيدة
فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة
في علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال وخربت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشئ بحيث لو ذكر صريحا الفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب وله مصلحة فى أن يعظم وقع ذلك الامر فى قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير وكنى به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهره والمحقق اذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر الباطن فتتفاوت الناس فى ذلك ومن هذا قول الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماء الاول

لازال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى فى الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى بالصورة التى تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار وأنت ترى ان مساحة المسجد لا تنقص من النخامة ومعناه ان روح المسجد ومعناه كونه معظما ورمى النخامة تحقير فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته للونه وشكله بل بخاصيته وهو البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذى هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء والتقدم فانهما متناقضان وانما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلى أو شرعى اما العقلى فهو أن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن فاذا فتشنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها أصابع علم أنه كناية عن القدرة التى هى سر الاصبع وروحها الخفى وكنى بالاصبع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا فى تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنايته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا مع الشئ قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل اليه واما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكن يروى انه أراد به غير الظاهر كما فى تفسير قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب وان بعضها احتمل شيأ كثيرا وبعضها شيأ قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد مثل الكفر فانه وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التى تنفع الناس تمكث وفى هذا القسم تعمق

جماعة فأولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر (القسم الرابع) أن يدرك الانسان الشئ جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بأن يصير حالا ملابساله فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثانى كاللب والاول كالظاهر والآخر كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان فى عينه شخص فى الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الاخير ضدا للاول بل هو استكمال له وكذلك فى العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان فى الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر عند وقوعه والآخر بعد تصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففى هذه الاقسام الاربعة يتفاوت الخلق وليس فى شئ منه باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر فيعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل قال الجدار للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى فلم يتركنى ورائى الحجر الذى ورائى فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبليد يفتقر فى فهمه الى أن يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فتجيب بصوت وحرف فتقول أتينا طائعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونهما مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده فان البليد يفتقر فيه الى أن يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله تعالى كما قيل

وفى كل شئ له آية ◦ تدل على أنه واحد

وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصاحبها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى انها تقول أشهد ولكن بالذات والحال وكذلك ما من شئ الا وهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده ويبقيه ويديم أوصافه ويردده فى اطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم أما القاصرون فلا يفهمون كنهه وكماله اذ لكل شئ شهادات شتى على تقديس الله وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبصيرته وتعداد تلك

الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما تتفاوت ارباب الظواهر وأرباب البصائر فى علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفى هذا المقام لارباب المقالات اسراف واقتصاد فمن مسرف فى دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ وكذلك المخاطبات التى تجرى من منكر ونكير وفى الميزان وفى الحساب ومناظرات أهل النار أهل الجنة فى قولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان كل ذلك لسان الحال وغلا آخرون فى حسم الباب منهم أحمد بن حنبل حتى منع من تأويل قوله تعالى كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه قال انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله فى الارض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وقوله انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن بأحمد بن حنبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وجاوز الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط ولا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التأويل فى كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد فى الآخرة وردوه الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجسام وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسماع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هى عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الامور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه (الى هنا من احياء العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثانى من ربع العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم) اعلم ان الكلام في هذه الآية مرتب على فصول الفصل الاول في اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظ النور موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الارض والجدار وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل أن تكون الها لوجوه أحدها أن هذه الكيفية ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها وان كانت عرضا فاذا ثبت حدوث الجسم لزم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد اقامة الدلالة على ان الحلول على الله تعالى محال وثانيها أنا سواء قلنا النور هو الجسم أو أمر حال في الجسم فهو منقسم لانه ان كان جسما فلا شك انه ينقسم وان كان حالا فيه فالحال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين النور منقسم وكل منقسم فانه يفتقر في تحققه الى تحقق أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره وكل مفتقر فهو في تحققه مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محدث لغيره فالنور محدث فلا يكون الها وثالثها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب أن لا يزول هذا النور لامتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع بطلوع الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها ان هذه الانوار لو كانت أزلية لكانت اما متحركة أو ساكنة لا جائز أن تكون متحركة لان الحركة معناها الانتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوقة بالحصول في المكان الاول والازلى يمتنع أن يكون مسبوقا بالغير فالحركة الازلية محال ولا جائز أن تكون ساكنة فان السكون لو كان أزليا لكان يمتنع الزوال لكن السكون ممكن الزوال لانا نرى الانوار تنتقل من مكان الى مكان فدل ذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما ان يكون جسما أو كيفية قائمة بالجسم والاول محال لانا قد نعقل الجسم جسما مع الذهول عن كونه نيرا ولان الجسم قد يستنير بعد أن كان مظلما فثبت الثانى لكن الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والمحتاج الى الغير لا يكون الها ومجموع هذه الدلائل يبطل قول المانوية الذين يعتقدون ان الاله هو النور الاعظم واما المجسمة المعترفون بصحة القرآن فيحتج على فساد قولهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شيء ولو كان نورا لبطل ذلك لان الانوار كلها متماثلة الثانى أن قوله تعالى مثل نوره

صريح فى أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله يهدى الله لنوره من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضى ظاهره أنه فى ذاته نور وقوله مثل نوره يقتضى أن لا يكون هو فى ذاته نورا فبينهما تناقض قلنا نظير هذه قولك زيد كرم وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح فى أن ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل أن يكون الاله نورا فثبت أنه لا بد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها أحدها أن النور سبب للظهور والهداية كذلك سبب للظهور فالهداية لما شاركت النور فى هذا المعنى صح اطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله أفمن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا وقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات أى ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل الا لاهل السموات والارض فالحاصل أن المراد الله هادى أهل السموات والارض بحكمة بالغة وحجة نيرة وهو قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد أنه مدبر السموات والارض فوصف نفسه بذلك كما يوصف الرئيس العالم بانه نور البلد فانه اذا كان يدبرهم تدبيرا حسنا فهو لهم كالنور الذى يهتدى به الى مسالك الطريق قال جرير وأنت لنا نور وغيث وعصمة * وهو اختيار الاصم والزجاج وثالثها المراد ناظم السموات والارض على التركيب الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما أرى الامر نورا ورابعها معناه منور السموات والارض ثم ذكروا فى هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثانى نورهما بالشمس والقمر والكواكب والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو مروى عن أبى بن كعب والحسن وأبى العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله فى آخر الآية يهدى الله لنوره من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم واعلم أن الشيخ الغزالى صنف فى تفسير هذه الآية الكتاب المسمى بمشكاة الانوار وزعم أن الله نور فى الحقيقة بل ليس النور الا هو وأنا أنقل محصل ما ذكره مع زوائد كثيرة تقوى كلامه ثم ننظر فى صحته وفساده على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما يقع على الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الحائط ومعلوم أن هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المرئيات تصير بسببها ظاهرة منجلية ثم من المعلوم أنه كما يتوقف ادراك هذه المرئيات على كونها مستنيرة فكذا يتوقف على وجود العين الباصرة اذ المرئيات بعد استنارتها لا تكون ظاهرة فى حق العميان فقد ساوى الروح الباصر النور الظاهر فى كونه ركنا لا بد منه للظهور ثم رجح عليه فى أن

الروح الباصرة هي المدركة وإليها ولاية الادراك وأما النور الخارج فليس بمدرك ولا به الادراك بل عنده الادراك فكان وصف الاظهار بالنور الباصر أحق منه بالنور المبصر فلاجرم أطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه ضعيف وفي الاعمش انه ضعف نور بصره وفي الاعمى انه فقد نور بصره اذا ثبت هذا فنقول ان للانسان بصرا وبصيرة فالبصر هو العين الظاهرة المدركة للاضواء والالوان والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضي ظهور المدرك فكل واحد من الادراكين نور الا أن لنور العين عيوبا لم يحصل شيء منها في نور العقل والغزالي ذكر منها سبعة ونحن جعلناها عشرين الاول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا تدرك ادراكها ولا تدرك آلتها أما أنها لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلأن القوة الباصرة وادراك القوة الباصرة ليسا من الامور المبصرة بالعين الباصرة وأما أنها لا تدرك آلتها فهي العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين أما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها وتدرك آلتها في الادراك وهي القلب والدماغ فثبت أن نور العقل أكمل من نور البصر الثاني أن القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها ومدرك الكليات أشرف من مدرك الجزئيات أما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات فلان القوة الباصرة لو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكل لان الكل عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل وأما ان القوة العاقلة تدرك الكليات فلانا نعرف أن الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتمايزة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به الممايزة فالانسانية من حيث انها انسانية أمر مغاير لهذه المشخصات فقد عقلنا الماهية والكلية وأما أن ادراك الكليات أشرف فلان ادراك الكليات ممتنع التغير وادراك الجزئيات واجب التغير ولان ادراك الكلي يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت للماهية يثبت لجميع أفرادها ولا ينعكس فثبت أن الادراك العقلي أشرف الثالث الادراك الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن الادراك الحسي غير منتج فلان من أحس بشيء لا يكون ذلك الاحساس سببا لحصول احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة أخرى ولكن ذلك لا يكون انتاج الاحساس لاحساس آخر وأما أن الادراك العقلي ينتج فلانا اذا عقلنا أمورا ثم ركبناها في عقلنا توسلنا بتركيبها الى اكتساب علوم أخر وهكذا كل تعقل حاصل فانه يمكن التوسل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية فثبت أن الادراك العقلي يتسع لها فوجب أن يكون أشرف الرابع الادراك الحسي لا يسع الامور الكثيرة والادراك العقلي يتسع لها فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن الادراك الحسي لا يتسع لها فلان البصر اذا توالى عليه ألوان كثيرة عجز عن تمييزها فادرك لونا

كأنه حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا توالت عليه كلمات كثيرة التبست عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز وأما أن الادراك العقلى يقوى لها فلان كل من كان تحصيله للعلوم أكثر كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس وذلك يوجب الحكم بان الادراك العقلى أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المحسوسات القوية فنى ذلك تعجز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد فنى تلك الحالة لا يمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن معقول السادس القوى الحسية تضعف عند مضى الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار التى هى توجب استيلاء النفس على البدن الذى هو موجب لخراب البدن والقوى العقلية تقوى بعد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع القوة الباصرة لا تدرك المرئى مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى مافوق العرش وتنزل الى ماتحت الثرى فى أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونه منزها عن القرب والبعد والجهة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من الاشياء الا ظواهرها فاذا أدركت الانسان فنى الحقيقة ما أدركت الانسان بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح وبالاتفاق ليس الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن النفوذ فى الباطن وأما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظاهرها بالنسبة اليها على السواء فانها تدرك البواطن والظواهر وتغوص فيها وفى أجزائها فكانت القوة العاقلة نورا بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهى بالنسبة الى الظواهر نور وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع أن مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التى هى معروضات الموجودات والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أول حكمها أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور مسمى الوجود والعدم فكانها بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها لا تدرك الا الاضواء والانوار وهما من أخس عوارض الاجسام والاجسام أخس من الجواهر الروحانية فكان متعلق القوة الباصرة أخس الموجودات وأما متعلق القوة العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادى عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها تضم الجنس الى الفصل فتحدث منهما طبيعة نوعية واحدة وأما أنها تقوى على تكثير الواحد فلانها تأخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسمها الى مفهوماتها والى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل وجنس الفصل وفصل الجنس والى سائر الاجزاء المفهومة التى لا تعدّ من الاجناس ولا من الفصول ثم لا تزال تأتى بهذا التقسيم فى كل واحد من الاقسام المذكورة حتى تنتهى من تلك المركبات الى البسائط الحقيقية ثم تعتبر فى العوارض اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة بوسايط أو بواسطة أو بغير واسطة فالقوة العاقلة كانها انفذت فى أعماق الماهيات وتغلغلت فيها وميزت كل واحد من أجزائها عن صاحبه وأنزلت كل واحد منها فى المكان اللائق به وأما القوة الباصرة فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى الا أمرا واحدا ولا تدرى ما هو وكيف هو فظهر أن القوة العاقلة أشرف الثانى عشر القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول من وجوه الاول القوة العاقلة يمكنها أن تتوسل بالمعارف الحاضرة الى استنتاج المجهولات ثم انها تجعل النتائج مقدمات فى نتائج أخرى لا الى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على الاستنتاج أصلا الثانى القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لها الثالث أن القوة العاقلة يمكنها أن تعقل نفسها وأن تعقل أنها عقلت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهى معقولة لا محسوسة فظهر أن القوة العاقلة اشرف الثالث عشر الانسان بقوته العاقلة يشارك الله تعالى فى ادراك الحقائق وبقوته الحاسة يشارك البهائم والنسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة أشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية فى ادراكها العقلى عن وجود المعقول فى الخارج والقوة الحاسة محتاجة فى ادراكها الحسى الى وجود المحسوس فى الخارج والغنى أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة ممكنة لذواتها وانها محتاجة الى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء فى الخارج تابع للادراك العقلى اما الاحساس بها فلا شك أنه تابع لوجودها فى الخارج فاذا القوة الحاسة تابع يتبع القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة فى التعقل الى الآلات بدليل أن الانسان لو اختلت حواسه الخمس فانه يعقل أن الواحد نصف الاثنين وأن الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية وأما القوى الحساسة فانها محتاجة الى الآلات الكثيرة والغنى أفضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصرى لا يحصل الا للشئ الذى فى الجهات ثم انه

غير متصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل أو ما في حكم المقابل واحترزنا بقولنا ما في حكم المقابل عن أمور أربعة الاول العرض فانه ليس في مكان ولكنه في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه في المرآة فان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه مرئيا وهو بهذا الاعتبار كالمقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدى المرآتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف الشعاع في الرطوبات كما هو مشروح في علم المناظر وأما القوة العاقلة فانها مبرأة عن الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل أن الشيء اما أن يكون في الجهة أو لا يكون فيها وهذا الترديد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس في الجهة الثامن عشر القوة الباصرة تعجز عند الحجاب أما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شيء أصلا فكانت أشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحساسة كالخادم والامير أشرف من الخادم وتقرير الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تغلط كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة المتحركة ساكنة والشط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن صوابه والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا أن الادراك العقلي أشرف من الادراك البصري فكل واحد من الادراكين يقتضي الظهور الذي هو أشرف خواص النور فكان الادراك العقلي أولى بكونه نورا من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه الانوار العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات الفطرية والثاني ما يكون مكتسبا وهو التعقلات النظرية أما الفطرية فليست هي من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما البتة فهذه الانوار الفطرية انما حصلت بعد أن لم تكن فلا بد لها من سبب وأما النظريات فمعلوم أن الفطرة الانسانية قد يعتريها الزيغ في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور الشمس نورا فبالاحرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور العقل يشبه نور العين فبهذا يظهر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا واذا ثبت أن بيان الرسول أقوى من نور الشمس وجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورانية من نور الشمس فكما أن الشمس في عالم الاجسام تفيد النور لغيرها ولا تستفيده من غيرها فكذا نفس النبي تفيد الانوار العقلية لسائر الانفس البشرية ولا تستفيد النور العقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأنه سراج

حيث قال وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ووصف محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه سراج
منير اذا عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الانوار الحاصلة
في أرواح الانبياء عليهم السلام مقتبسة من الانوار الحاصلة في أرواح الملائكة قال
تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين
على قلبك وقال قل نزله روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو
الا وحي يوحى والوحي لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا أرواح الانبياء أعظم
استنارة من الشمس وأرواح الملائكة التي هي كالمعادن لانوار عقول الانبياء لا بد
أن تكون أعظم من أنوار أرواح الانبياء لان السبب لا بد وأن يكون أقوى من المسبب
ثم نقول أيضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الارواح السماوية مختلفة فبعضها
مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم أمين
واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا بد وأن يكونوا تحت أمره وقال وما منا
الا له مقام معلوم واذا ثبت هذا فالمفيد لا بد وأن يكون أشد نورا من المستفيد للعلة
المذكورة ولمراتب الانوار في عالم الارواح مثال وهو أن ضوء الشمس اذا وصل الى
القمر ثم دخل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط
آخر نصبت عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من الماء موضوع على
الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور الاعظم في الشمس التي هي المعدن
وثانيها في القمر وثالثها ما وصل الى المرآة الاولى ورابعها ما وصل الى المرآة
الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان أقرب
الى المنبع الاول فانه أقوى مما هو أبعد منه فكذا الانوار السماوية لما كانت مرتبة
لا جرم كان نور المفيد أشد اشراقا من نور المستفيد ثم تلك الانوار لا تزال مترقية حتى
تنتهي الى النور الاعظم والروح الذي هو أعظم الارواح منزلة عند الله وهو المراد
من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم نقول لا شك أن هذه الانوار الحسية
سفلية كانت كأنوار النيران أو علوية كانت كأنوار الشمس والقمر والكواكب
وكذا الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح السفلية للانبياء والاولياء أو علوية
كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها باسرها ممكنة لذواتها والممكن لذاته
يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود
هو النور الخالص فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فكذا جميع
معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي
أظهرها بالوجود بعد أن كانت في ظلمات العدم وأفاض عليها أنوار المعارف
بعد أن كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من الاشياء الا باظهاره وخاصة النور
اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر أن النور المطلق هو الله تعالى

وأن اطلاق النور على غيره مجاز اذ كل ماسوى الله فانه من حيث هو ظلمة محضة لانه من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا نظر اليها من حيث هي هي فهي ظلمات لانها من حيث هي هي ممكنات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة فالنور اذا نظر اليه من حيث هو هو ظلمة أما اذا التفت اليها من حيث ان الحق سبحانه أفاض عليها نور الوجود فبهذا الاعتبار صارت أنوارا فثبت أنه تعالى هو النور وأن كل ماسواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين الاول أنه تعالى لم أضاف النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فما نشاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما نشاهد في الارض من الاشعة المنبسطة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن للالوان ظهور بل وجود وأما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة والعالم السفلى مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم العلوى وهو المعنى بقوله ليستخلفنهم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا عرفت هذا عرفت أن العالم باسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية الباطنة ثم اذا عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج فأن السراج هو الروح النبوى ثم ان الانوار النبوية القدسية مقتبسة من الانوار العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقتبسة بعضها من بعض وان بينها ترتيبا في المقامات ثم ترتقى جملتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول وان ذلك هو الله وحده لاشريك له فاذن الكل نوره فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتيج في اثباته الى البرهان أجاب وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهرى البصرى فاذا رأيت خضرة الربيع في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الالوان وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست أرى مع الخضرة غير الخضرة الا أنك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان الا أنه كان لشدة اتحاده به لا يدرك ولشدة ظهوره يختفى وقد يكون الظهور سبب الخفاء اذا عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شئ للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شئ للبصيرة الباطنة فالله ونوره الحاصل مع كل شئ لا يفارقه ولكن بقى ههنا تفاوت وهو أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب فحينئذ يظهر أنه غير اللون وأما النور الالهى الذى به يظهر كل شئ فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء دائما فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تدوّرت غيبته بلا نهدمت السموات والارض ولادرك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضرورى به ولكن لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وجود خالقها اذ كل شئ يسبح بحمده لا بعض الاشياء وفى جميع الاوقات لا فى بعضها ارتفعت التفرقة وخفى الطريق اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالاضداد فالا ضدّ له ولا تغير له تتشابه أحواله فلا يبعد أن يخفى ويكون خفاؤه لشدة ظهوره وجلائه فسبحان من اختفى عن الخلق بشدة ظهوره واحتجب عنهم باشراق نوره واعلم أن هذا الكلام الذى رويناه عن الشيخ الغزالى كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى أن معنى كونه تعالى نورا أنه خالق العالم وأنه خالق للقوى الدراكة وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات والارض أنه هادى أهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذى نقلناه عن المفسرين فى المعنى (الفصل الثانى) فى تفسير قوله عليه السلام ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره وفى بعض الروايات سبعمائة وفى بعضها سبعون ألفا فأقول لما ثبت أن الله تعالى متجل فى ذاته كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا محالة والمحجوب لا بد وأن يكون محجوبا اما بحجاب من ظلمة فقط أو بحجاب مركب من نور وظلمة واما بحجاب من نور فقط أما المحجوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا فى الاشتغال بالعلائق البدنية الى حيث لم يلتفت خاطرهم الى أنه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود واجب الوجود أم لا وذلك لانك قد عرفت أن ما سوى الله فهو من حيث هو هو مظلم وانما كان مستنيرا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله فمن اشتغل بالجسمانية من حيث هى هى وصار ذلك الاشتغال حائلا له عن الالتفات الى جانب النور كان حجابه محض الظلمة ولما كان أنواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد والحصر فكذا كان أنواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثانى المحجوبون بالحجب الممزوجة من النور والظلمة فاعلم أن من نظر الى هذه المحسوسات فاما أن يعتقد فيها أنها غنية عن المؤثر أو يعتقد فيها أنها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد فيها أنها غنية عن المؤثر فهذا حجاب ممزوج من نور وظلمة أما النور فلانه تصور ماهية الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور وأما الظلمة فلانه اعتقد حصول ذلك الوصف فى هذه الاجسام مع أن ذلك الوصف لا يليق بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت أن هذا حجاب ممزوج من نور وظلمة ثم أصناف هذا القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غنى عن المؤثر ومنهم من يسلم ذلك لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب أو الطبائع أو حركاتها أو اجتماعها أو افتراقها أو نسبتها الى حركات الافلاك أو الى محركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

الحجب النورية المحضة واعلم أنه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات
السلبية والاضافية ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها
فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة حجابا له عن
الترقي الى ما فوقها ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان العبد أبدا في السير والانتقال
وأما حقيقته المخصوصة فهي محتجبة عن الكل فقد اشرنا الى كيفية مراتب
الحجب وأنت تعرف أنه عليه السلام انما حصرها في سبعين ألفا تقريبا لا تحديدا
فانه لا نهاية لها في الحقيقة وأما الواصلون فصنف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر
السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر من قبلهم فأحرقت
سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه
مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من احترق منه جميع
ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى لكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا
ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحقت منه المبصرات دون
المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص أحرقت سبحات وجهه أنفسهم
وغشاهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم
لفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء هالك الا وجهه
لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم
الطريق فوصلوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب
تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرا وهجم عليهم التجلي دفعة
فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية ويشبه
أن يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه
والله أعلم بأسرار أقدامهما وأنوار مقامهما فهذه اشارة الى أصناف من المحجوبين
ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا
ولكن اذا فتشت لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم
اما يحجبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض
كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثيل) اعلم أنه لا بد في التشبيه من أمرين
المشبه والمشبه به اختلفت الناس في أن ههنا المشبه أي شيء هو وذكروا فيه وجوها
أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات
البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلاء الى أقصى الغايات وصارت
في ذلك بمنزلة المشكاة التي تكون فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة مصباح يتقد
بزيت بلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم شبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ
من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أراد أن يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لأن الغالب على أوهام الخلق وخيالاتهم انما هو الشبهات التي هي كالظلمات وهداية الله فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلأ العالم من النور الخالص واذا غاب امتلأ العالم من الظلمة الخالصة فلا جرم كان ذلك المثل ههنا أليق وأوفق واعلم أن الامور التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء أربعة أولها أن المصباح اذا لم يكن في المشكاة تفرقت أشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت أشعته فكانت أشد انارة والذي يحقق ذلك أن المصباح اذا كان في بيت صغير فانه يظهر من ضوئه أكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد ضوءه ونوره فان الاشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة الى البعض لما في الزجاجة من الصفوة والشفافية وبسبب ذلك يزداد الضوء والنور والذي يحقق ذلك أن شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الآخر كثرت الانوار والاضواء وبلغت النهاية الممكنة وثالثها أن ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يتقد فيه فاذا كان ذلك الدهن صافيا خالصا كانت حالة بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس في الادهان التي توقد مايظهر فيه الصفاء والرقة مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء والرقة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد في أجزائه ورابعها أن هذا الزيت يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لا شرقية ولا غربية بمعنى أنها كانت بارزة للشمس في كل حالاتها يكون زيتونها أشد نضجا فكان زيته أكثر صفاء وأقرب الى تميز صفوه من كدره لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في ذلك فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة وتعاونت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصلح أن يجعل مثلا لهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره القرآن ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن أسلم وثالثها أن المراد هو الرسول عليه السلام لانه المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء وهذان القولان داخلان في القول الاول لان من أنواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى في صفة الكتب وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ورابعها أن المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة الشرائع ويدل عليه أن الله وصف الايمان بانه نور والكفر بأنه ظلمة قال أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال لتخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصله

وحاصله انه حمل الهدى على الاهتداء والمقصود من التمثيل أن ايمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات والامتياز عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول أبي بن كعب وابن عباس قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن وخامسها ماذكره الشيخ الغزالي وهو أنا بينا أن القوى الدراكة الانسانية خمسة أحدها القوة الحساسة وهي التي تتلقى ماتدركها الحواس الخمس وكأنها أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستثبت مايورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية ورابعها القوة الفكرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتؤلفها تأليفا لتستنتج من تأليفها علما بالمجهول وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتتجلى فيها لوائح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا اذا عرفت أن هذه القوى هي بجملتها أنوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت أما الاول وهو الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين فأوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة وأما الثاني وهو الروح الخيالي فتجد له خواص ثلاثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشئ المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن شأن العلائق الجسمانية أن تحجب عن الانوار العقلية المحضة التي هي التعقلات الكلية المجردة والثانية أن هذا الخيال الكثيف اذا صفا ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومؤديا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصور الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك وبالقمر على الوزير وبمن يختم فروج الناس وأفواههم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أن الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وأنت لا تجد في الاجسام شيأ يشبه الخيال في هذه الصفات الثلاث الا الزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة وأما الثالث وهو القوة العقلية القوية على ادراك الماهيات الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سرجا

منيرة وأما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم تجعل كل قسم من هذه الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية ثم تفضي بالآخرة الى نتائج هي ثمراتها ثم تعود فتجعل تلك الثمرات بذورا لامثالها حتى يتأدى الى ثمرات لانهاية لها فبالحرى أن يكون مثالها في هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمارها مادة لتزايد أنوار المعارف وثباتها فبالحرى أن لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان فاذا كانت الماشية التي يكثر درها ونسلها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة فالتي لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود أولى ان تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه والى ما لا يحتاج اليه ولابد من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالحرى أن يعبر عن هذا القسم لكماله وصفائه وشدة استعداده بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالحس الذي هو الاول كالمقدمة للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى أن تكون المشكاة كالظرف للزجاجة التي هي كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره أبو علي بن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة على مراتب ادراكات النفس الانسانية فقال لا شك أن النفس الانسانية قابلة للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في أول الامر تكون خالية عن جميع هذه المعارف فهناك تسمى عقلا هيولانيا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل فيها العلوم البديهية التي يمكن التوسل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالكوكب الدري وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم النظرية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه ينظر اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحانى تسمى بالعقل الفعال وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابعها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهى الهامات الملائكة لقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها لا شرقية ولا غربية لانها روحانية وانما وصفهم بقوله يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار لكثرة علومها وشدة اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهر ههنا ان المشبه غير المشبه به وثامنها قال مقاتل مثل نوره أى مثل نور الايمان فى قلب محمد صلى الله عليه وسلم كمشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان فى قلب محمد ونظير الزيت النبوة فى قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة نظير ابراهيم عليه السلام والزجاجة نظير اسمعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو قول أبى بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد ابن جبير والضحاك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نوره أى مثل هداه وبيانه كان ذلك مطابقا لما قبله ولانا لما فسرنا قوله الله نور السموات والارض بأنه هادى أهل السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بأن المراد مثل هداه كان ذلك مطابقا لما قبله الى هنا من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة

(الفصل الثانى) فى بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا تستدعى تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكنى أشير اليهما بالرمز والاختصار أحدهما فى بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعانى بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذى تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذى منه يستنزل أرواح المعانى والثانى فى طبقات الارواح البشرية ومراتب أنوارها فان هذا المثال مستوف لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره فى قلب المؤمن كمشكاة وقرأ أبى بن كعب مثل نور قلب من آمن كمشكاة القطب الاول فى بيان سر التمثيل ومنهاجه فاعلم أن العالم عالمان روحانى وجسمانى وان شئت قلت حسى وعقلى وان شئت علوى وسفلى والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتهما فى أنفسهما قلت جسمانى وروحانى وان اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسى وعقلى وان اعتبرتهما باضافة أحدهما الى الآخر قلت علوى وسفلى وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تحير

عند كثرة الالفاظ وتخيل كثرة المعانى والذى ينكشف له الحقائق يجعل المعانى أصلا والالفاظ تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى أفمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم الملكوتى عالم غيب اذ هو غائب عن الاكثرين والعالم الحسى عالم شهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسى مرقاة الى العقلى فلولم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقى اليه ولو تعذر ذلك لتعذر السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فلن يقرب أحد من الله تعالى مالم يطأ بحبوحة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذى نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته من حيث لا يخرج منه شئ ولا يدخل فيه شئ هو غريب منه سميناه حظيرة القدس وربما سمينا الروح البشرى الذى هو مجرى لوائح القدس بالوادى المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد امعانا فى معانى القدس لكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر واشتغالى الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدنى عن المقصد فان عليك بعسر فهم الالفاظ فعليك التشمر لفهم المعانى فأرجع الى الغرض وأقول لما كان عالم الشهادة مرقاة الى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى فلولم يكن بينهما اتصال ومناسبة لم يكن الترقى من أحدهما الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت فما من شئ فى هذا العالم الا وهو مثال لشئ فى ذلك العالم وربما كان الشئ الواحد مثالا لاشياء من عالم الملكوت وربما كان الشئ الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطابقه نوعا من المطابقة واحصاء تلك الامثلة يستدعى استقصاء موجودات العالمين بأسرها ولن تفى به الطاقة البشرية ولا يتسع لشرحها الاعمار القصيرة فغايتى ان أعرفك منها انموذجا لتستدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فأقول ان كان فى عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الانوار على الارواح البشرية ولاجلها قد تسمى أربابا ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب فى نورانيتها متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق أولا ينتهى الى ما درجته درجة الكواكب فينفتح له سرادق نوره وينكشف له ان العالم الاسفل بأسره تحت سلطانه وتحت اشراق نوره ويتضح له من جماله وعلو درجته ما ينادى فيقول هذا ربى ثم اذا اتضح له ما فوقه مما رتبته رتبة القمر ورأى أفول الاول فى مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه قال لا أحب الآفلين وكذلك يترقى حتى ينتهى الى ما مثاله الشمس فرأى أكبر واعلى

وقابلا

وفا بلا للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربى هذا أكبر ولما رأى معه النقص والافول والمناسبة مع ذى النقص نقص وأفول أيضا فنبه بقول انى وجهت وجهى للذى فطر وفى معنى الذى اشارة مبهمة لامناسبة لها اذ لو قال قائل ما مثال مفهوم الذى لم يتصور ان يجاب عنه فالمنزه عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله نزل فى جوابه قل هو الله أحد الخ ومعناه ان التقديس والتنزيه عن النسبة نسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام ما رب العالمين كالطالب لماهيته لم يجبه الا بتعريفه بأفعال اذ كانت الافعال أظهر عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون لمن حوله ألا تستمعون كالمنكر عليه فى عدوله فى جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجيب عن الافعال فقال ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون ولنرجع الى الانموذج فأقول علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة أما ترى أن الشمس فى الرؤيا تعبيره السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة فى المعنى الروحانى وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والآثار على الجميع والقمر تعبيره الوزير لافاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان وان من يرى فى يده خاتما يختم به أفواه الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح فى رمضان وان من يرى انه يصب الزيت فى الزيتون فتعبيره ان تحته جارية هى امه ولا يعرفها واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد امثاله بل أقول كما ان فى الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب فكذلك فيها ما له أمثلة أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا أخر سوى النورانية فان كان فى تلك الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفجر الى أودية القلوب مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور وان كان ثم موجودات تتلقى تلك النفائس أولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجرى من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتح الوادى قلوب الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها يغترف فبالحرى أن يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة يمنه وعلو درجته وان كان الوادى الاول يتلقى من آخر درجات الوادى الايمن بمعرفة شاطئ الوادى دون لجته ومبدئه وان كان روح النبى سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى كما قال تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فما منه الاقتباس مثاله النار وان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه وبعضهم

على حظ فى البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبى فى بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلى بالنار من معه النار لامن يسمع خبره وان كان أول منزل الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادى الا باطراح الكونين أعنى الدنيا والآخرة عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والآخرة متقابلتين متحاذيتين عارضتين للجوهر النورانى البشرى وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلع النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل نترقى الى حضرة الربوبية مرة أخرى ونقول ان كان فى تلك الحضرة شئ بواسطته تنتقش العلوم المفصلة فى الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان كان فى تلك الجواهر القابلة ما بعضه سابق الى التلقى ومنها ينتقل الى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهى على صورة الرحمن وفرق بين أن يقال على صورة الرحمن وبين أن يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما فى العالم حتى كأنه كل ما فى العالم أوهو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى بهذه الصورة وهى مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهى الذى ليس برقم حروف اذ يتنزه خطه عن أن يكون رقوما وحروفا كما يتنزه كلامه عن أن يكون صوتا وحرفا وقلمه عن أن يكون خشبا أوقصبا ويده عن أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منظوم بل كان ينبغى أن يقول على صورته واللفظ الوارد فى الصحيح الرحمن ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعى شرحا طويلا فلنتجاوز فيكفيك من الانموذج هذا القدر فان هذا بحر لا ساحل له وان وجدت فى نفسك نفورا عن هذه الامثال فآنس قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية فانه كيف ورد فى التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب (خاتمة واعتذار) لا تظنن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة منى فى دفع الظواهر أواعتقاد فى ابطالها حتى أقول مثلا لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاش لله فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين نظروا بأعين عوراء الى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذى يقول بمجرد الظاهر حشوى والذى يقول بمجرد الباطن باطنى والذى يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل عن على موقوفا عليه بل أقول فهم موسى من خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهرا بخلع النعلين وباطنا باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشئ الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب فى البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر مرادا بل أراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التى هى من أنوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر فى الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذى هو مقر الشخص والبدن يجب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلأن يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص عن شره الكلبية بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين فى الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائما فى الصلاة بسره وهذا أشد مغلطة الحمقى من أهل الاباحة الذين يأخذون فى الترهات كقول بعضهم ان الله غنى عن عملنا وكقول بعضهم ان الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيته منها ولا مطمع فى استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه مأمور باستئصالها وهذه حماقات فأما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كبوة جواد وهفوة سالك أخذه الشيطان ودلاه بحبل الغرور وأرجع الى حديث النعلين فأقول ظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونين فالمثال فى الظاهر حق واداؤه الى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتى فى معنى الزجاجة لان الخيال الذى يتخذ من طينة المثال صلب يحجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صفى صار كالزجاج الصافى غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤديا للانوار وبل صار مع ذلك حافظا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم أن العالم الكثيف الخيالى السفلى صار فى حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومرقاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف أن المثال فى الظاهر حق ووراءه سر وقس على هذا النور والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظنن أنه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل رآه فى يقظته كما يراه

النائم في نومه وان كان عبد الرحمن مثلا نائما في بيته فان النوم انما أثر في مشاهدة المشاهدات لقهر سلطان الحواس ليظهر الباطن الالهي فان الحواس شاغلة وجاذبة لصاحبها الى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجره الحواس الى عالمها ولا تشغله فيشاهد في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فانكشف له ان الايمان جاذب الى الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان الجاذب الى أسفل أقوى أو مقاوما للجاذب الآخر صد عن المسير الى الجنة وان كان جاذب الايمان أقوى أورث عسرا أو بطأ في سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة الحبو فلذلك تجلى له أنوار الاسرار من وراء زجاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوي ايمانه وكثرت ثروته كثرة تزاحم الايمان ولكن لا تقاومه لرجحان قوة الايمان فهذا يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور والاغلب أن يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محاكية له وهذا النمط من الوحي في اليقظة يفتقر الى التأويل كما أنه في النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه في النوم نسبته الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع في اليقظة نسبته أعظم من ذلك وأظن ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التي انكشفت لنا من الخواص النبوية تنحصر شعبتها في ثلاثة أجناس وهذا واحد من تلك الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النورانية) اذ بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستثبت ما أورده الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبدا نشوه ولذلك اذا أولع بشيء ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا تنازعه نفسه اليه الى أن يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلبه لبقاء صورته في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النهار فيظن أن السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليه فيتأذى به لكنه اذا جاوزه ودخل في الظلمة عاوده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستثبتة لما أداه الحس من الالم لما عاوده بعد أن تضرر به مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فأرى له الخشبة

بعد ذلك من بعد هرب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته المعارف الضرورية الكلية الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين ألف بينهما واستفاد منهما نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية الخامس الروح القدسي النبوي الذي تختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به الآية ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز فلا تجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك فان أردت مثالا مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عندهم الالحان الموزونة من المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والاغاني والاوتار وصنوف الدستانات التي منها المحزن والمطرب ومنها المضحك ومنها المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغشي وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشاركه في سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لن يقدروا عليه فهذا مثال في أمر خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقس به الذوق الخاص النبوي فاجتهد أن تصير بالاقيسة التي ذكرناها والتنبيهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت هذه الارواح الخمسة فاعلم أنها بجملتها أنوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات والحسي والخيالي منها وان كان يشاركنا فيهما البهائم لكن الذي للانسان منه نمط آخر أشرف وأعلى أما خلقها للبهائم فلتكون آلتها في طلب غذائها وفي تسخرها للآدمي وانما خلقت للآدمي لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادي المعارف الدينية الشريفة اذ الانسان اذا أدرك بالحس شخصا معينا اقتنص عقله منه معنى

عاما مطلقا كما ذكرناه فى مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح الخمسة فلنرجع الى غرض الامثلة اعلم أن القول فى موازنة هذه الارواح الخمسة للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكنى أوجزه واقتصر على التنبيه على طريقه فأقول أمّا الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرها فأوفق مثال له فى عالم الشهادة المشكاة وأمّا الروح الخيالى فنجد له خواص ثلاثا احداها انه من طينة العالم السفلى الكثيف لان الشئ المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو على نسبة من المتخيل من قرب أو بعد ومن شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الاجسام أن يحجب عن الانوار العقلية المحضة التى تتنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب والبعد الثانية أن هذا الخيال الكثيف اذا صفى ورقق وهذب صار موازنا للمعانى العقلية ومؤديا لأنوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكثيف فى بداية الامر محتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وهذه الخواص الثلاث لا تجدها فى عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبصرة الا للزجاجة فانها فى الاصل من جوهر كثيف لكن صفى ورقق فيكون حافظا للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو أوفق مثال له وأمّا الثالث وهو الروح العقلى الذى به ادراك المعارف الشريفة الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء سراجا منيرة وأمّا الرابع وهو الروح الفكرى فمن خاصيته انه يبتدئ من أصل واحد ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضى بالآخرة الى نتائج هى ثمراتها ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لامثالها اذ يمكن أيضا تلقيح بعضها بالبعض حتى تتمادى الى ثمرات وراءها كما ذكرناه فبالحرى أن يكون مثاله من هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمرتها مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها وبقائها فبالحرى أن لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمّان وغيرها بل من جملة سائر الاشجار بالزيتونة خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذى هو مادة المصابيح وتختص به من بين سائر الادهان لخاصة زيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التى تثبت ثمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتى لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود أولى أن تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة الى الجهات والقرب والبعد فبالحرى أن تكون لا شرقية ولا غربية والخامس وهو الروح النبوى القدسى المنسوب الى الاولياء اذا كان فى غاية الشروق والصفاء وكانت الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كأنه تنبته من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان تعبر عن مثل هذا الصافى البالغ فى الاستعداد بأنه يكاد زيتها يضئ ولولم تمسه نار اذ فى الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالحسى هو الاول وهو كالتوطئة والتمهيد للروح الخيالى اذ لا يتصور الخيال الا موضوعا بعده والفكرى والعقلى بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالمحل والمشكاة كالمحل للزجاجة فيكون المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة واذا كانت هذه كلها أنوارا بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح لقلب المؤمن ولقلوب الاولياء والانبياء لا لقلوب الكفار فان النور يراد به الهداية والمصروف عن طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يهدى الا الى الباطل كما أن النور لا يهدى الا الى الحق وعقول الكفار انتكست وكذلك سائر ادراكاتهم وتعاونت على الاضلال فى حقهم فمثالهم كرجل فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا وما فيها من الاخطار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول موج الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية حتى يأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلما فان حب الشئ يعمى ويصم والموج الثانى الصفات السبعية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر وبالحرى أن يكون مظلما أيضا لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب فى الاكثر مستول على الشهوات وغالب على اللذات المشتهاة وأما الشهوة فلا تقاوم الغضب الهائج أصلا وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون والخيالات الفاسدة التى صارت حجابا بين الكافر وبين الايمان ومعرفة الحق والاستضاءة بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلا عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن معرفة عجائب أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أخرج يده لم يكد يراها واذا كان منبع الانوار كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الآية فاقنع والسلام (من مشكاة الانوار للامام أبى حامد الغزالى قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ليس لافادة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان

تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور بل الغرض منه اخطار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه أو به وما قيل في دفع الدور ان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وذا انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ماذكر من الاخطار بالبال والا فلا يجدى بطائل قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات أيضا لو كان لافادة معانيها لزم الدور بعين ماذكر في المفردات فان المركبات أيضا موضوعة بازاء معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت أن تقف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فأقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه سواء كان المعنى كليا كوضع رجل أو جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعا شخصيا ومنها ما لا تجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ أمور متكثرة في ضمن مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع أسماء الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعا عاما وكذا اذا لوحظ ألفاظ كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ولوحظ أيضا معان كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ووضع كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعاني المتكثرة وذلك كما يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة بهذا الوضع فاذا تمهد هذا فنقول ان الموضوع بالوضع الشخصي لا يمكن أن يفيد مسماه بأن يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء لان العلم بوضعه لمعناه موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام وكذا الموضوع بالوضع النوعي فلما لم يتوقف العلم بوضعهما لما وضعا لهما على ملاحظتهما بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعا لهما اجمالا في ضمن أمر عام أمكن افادتهما لمسمياتهما من غير لزوم الدور وعلى هذا التحقيق يكون الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات من هذا القبيل لكونها موضوعة اما بالوضع النوعي أو الوضع العام فيمكن أن يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على خلاف ما صرحوا به لكن الحق أحق بالاتباع هذا ما أفاده المولى المحقق على القوشجي (الوضع) هو كون الشئ مشارا اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ بالمعنى كما في التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد

السامع

السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند الحكماء هيئة عارضة للشئ بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو القاء الشئ المستعمل كما في قوله * متى أضع العمامة تعرفوني * وفي الراغب الوضع أعم من الحط واذا تعدى بعلى كان بمعنى التحميل واذا تعدى بعن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى او البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والارض والا فان كان من جهة الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعاني الايجاز والاطناب وأهل البيان الاستعارة والكناية وأهل البديع التجنيس والترصيع والا فهو عرفي عام ان كان من أهل عرف عام كقطيع الدابة والحيوان والواضع اذا تصور ألفاظا مخصوصة في ضمن أمر كلي وحكم حكما كليا بأن كل لفظ مندرج تحته عينه للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعا نوعيا وهو ثلاثة أنواع وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل ويفعل وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارئات على تركيب ف ع ل فان كلها اعلام لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال فانها موضوعة بالنوع بملاحظة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من النسب التامة فالموضوع له تلك النسب الجزئية الملحوظة بذلك العنوان الكلي فالوضع عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات مثل اسم الفاعل والمفعول والمصغر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصوصياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع لفظا خاصا وتصور أيضا معنى معينا اما جزئيا أو كليا وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعا شخصيا وحينئذ اما أن يكون الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئيا ويعين اللفظ بازائه كعامة الاعلام الشخصية فانها أسماء تعين مسماها من غير قرينة أو يكونا عامين بأن يتصور معنى كليا ويعين اللفظ بازائه كعامة النكرات أو يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا لكل واحد من تلك الجزئيات كالمضمرات والموصولات وأسماء الاشارات وأسماء الافعال والحروف وبعض الظروف كأين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحرف وأما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول لاستحالة كون جزئي آلة لملاحظة كلي والموضوعات اللغوية هي الالفاظ الدالة على المعاني وتعرف بالنقل تواترا كالسماء والارض أو بالنقل آحادا كالقرء للطهر والحيض أو باستنباط العقل من النقل كالجمع

المحلى بأل انه للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع المحلى باللام لحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى فى وضعه عند الجمهور واعلم أن دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوى نسبتها الى جميع المعانى فذهب المحققون الى أن المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع والظاهر أن الواضع هو الله تعالى على ما ذهب اليه الاشعرى من انه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها تعليما بالوحى أو بخلق علم ضرورى فى واحد أو جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على اللافظ والا لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم كل أحد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة ادراكه بالذهن وجهة تحققه فى الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من غير نظر الى شئ منهما فيه ثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ مع المعانى الذهنية وجودا وعدما فان من رأى شبحا من بعيد وظنه طللا فاذا تحرك فظنه شجرا سماه شجرا فاذا قرب منه ورآه رجلا سماه رجلا والثالث انه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى أو ذهنى واستعماله فى أيهما كان استعمال حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع له لفظ كانواع الروائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال بعمهما والمجاز والكناية أيضا والادلة الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبى البقاء الكفوى (الوحى) هو الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة فى الانوار ان موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم تمثل ذلك الكلام لبدنه وانتقل الى الحس المشترك فانتقش به من غير اختصاص بعضو وجهة وهو كما نص الله عليه على ثلاثة أنواع بلا واسطة بل بخلق الله فى قلب الموحى اليه علما ضروريا بادراكه ما شاء الله أدراكه من الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى وهذه حالة محمد ليلة الاسراء على مذهب طائفة أو بواسطة خلق الاصوات فى بعض الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بارسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول وهذا غالب أحوال الانبياء والى الاول أشير بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا والى الثانى بقوله أو من وراء حجاب والى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثانى منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه موسى عليه السلام والثالث يشاركه فيه الملك وأما الاول فهو مكتتم أى اكتتام ثم ان المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلية للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقي من جنابه الاقدس للتفاوت البين بين الحالين والتعبير بالتعليم فى آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى بين افراد الناس بطريق الانباء القولى ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى فيما يجانس فطرتهم الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعد له آدم عليه السلام بحسب مجانسة فطرية ومناسبة جبلية وملخص ما قاله أبو على فى بعض رسائله هو أن وصفه تعالى بكونه متكلما لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى أحاديث النفس والفكر المختلفة التى صارت العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه تعالى على لوح قلب النبى عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب فيتلقى النبى عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم ويتصورها بصورة الحروف والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا فيصور فى نفسه الصافية صورة الملق والملقى كما يتصور فى المرآة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع الملائكة ورؤيتها وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فنحن نرى الاشياء بواسطة الحس والنبى يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ونحن نرى ثم نعلم والنبى يعلم ثم يرى من تعريفات أبى البقاء المذكور (فصل فى بيان ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان) اعلم انه اختلفت آراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته وانه حسن أو قبيح محمود أو مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن أهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله وأسباب معانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم من قال انه جنون الهى والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن أسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق أعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجدت فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس أكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادى فاضلة لاجل غايات شريفة أما المبادى فلانا نجد نفوس أكثر الامم التى لها تعليم العلوم والصنائع والآداب والرياضات مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشأم والروم وكل قوم

فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشؤه استحسان شمائل المحبوب ولم نجد أحدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في أوقات عمره ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكز فيها حب الازواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصور في هيولاتها بالجنس والنوع اذا كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الجيدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن أجل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة وتعشقا للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم لتأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في أكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلابد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والمقبحات ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنيوية الاهما واحدا فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم وبقوله ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة أو النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك ان هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدؤه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وغنجه

ودلاله

ودلاله كان معدودا من جملة الفضائل وهو يرق القلب ويذكى الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك أمر المشايخ مريديهم فى الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف أدنى سبب فى تلطيف النفس وتنوير القلب وفى الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى والى مجازى والعشق الحقيقى هو محبة الله وصفاته وأفعاله من حيث هى أفعاله والمجازى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ويكون أكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون أكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها أمور بدنية والاول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثانى مما تقتضيه النفس الامارة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثانى فانه يجعل النفس شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيأ باطنا مخفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا أنه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغى استعمال هذه المحبة فى أواسط السلوك العرفانى وفى حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس العلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف الاوائل فى مدح العشق وذمه من هذا السبب الذى ذكرناه أو من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفسانى الذى منشؤه لطافة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التى منشؤها افراط القوة الشهوانية وأما الذين ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهمم فلانهم لاخبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا أن الله تعالى لا يخلق شيأ فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة وأما الذين قالوا انه مرض نفسانى أو قالوا انه جنون الهى فانما قالوا ذلك من أجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغؤر العيون وتنفس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أن مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت فى البدن فان من كان دائم الفكر والتأمل فى أمر باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت قواه البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه الهى فانما زعموا من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون به ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة الا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا أعياهم مداواة مريض ومعالجة عليل أو يئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وأمروا بالصلاة والصدقة وتقربوا قربانا وسألوا أهل دعائهم وأحبارهم ورهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هوى غالب فى النفس نحو طبع مشاكل فى الجسد أو نحو صورة مماثلة فى الجنس ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع فى الولادة فكل شخصين اتفقا فى الطالع درجة أو كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين فى بعض الاحوال والانظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا أنه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من أى ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور فى حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق فى حالة الغفلة والذهول أو النوم نعلم يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتواتر الانظار وشدة الفكر والذكر فى أشكاله وشمائله حتى تصير صورته حاضرة متمثلة

فى ذات العاشق وهذا مما أوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنونا العامرى كان فى بعض الاحايين مستغرقا فى العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يامجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لى عنك غنى بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهى المعشوقة بالذات لا الامر الخارجى وهو ذو الصورة لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته * واذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية وأما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لاغير بل التحقيق أن لا يوجد وصال فى هذا العالم ولا تصل ذات الى ذات فى هذه النشأة أبدا وذلك من جهتين احداهما أن الجسم الواحد المتصل اذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا أنه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا انفصال ولا حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر أو يقع الوصال بينه وبين شئ والاخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بضم وتلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من المحب الى ذات الجسم الذى للمعشوق لان ذلك الشئ اما نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثانى لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يشفى عليل طالب الوصال ولا يروى غليله وأما الاول فهو أيضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفساله فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك أن العاشق اذا اتفق له ما كان غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور فى مجلس الصحبة معه يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه من غير حضور أحد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر

ذلك تمنى الدخول فى لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكثرما ينبغى ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم

أعانقها والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق تدانى
وألثم فاها كى تزول حرارتى * فيزداد ما ألقى من الهيجان
كأن فؤادى ليس يشفى غليله * سوى أن يرى الروحين يتحدان

والسبب اللمى فى ذلك ان المحبوب فى الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيأ من البدن بل ولا يوجد فى عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية غير موجودة فى هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعة لصدر الدين الشيرازى) وهو كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة فى الديار الرومية الا أنا جلبنا نسخة منه من العراق فنسخت عليها نسخة أو نسختان (حديث آخر) حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابورى حدثنا أحمد بن الخليل البغدادى حدثنا سويد ابن سعيد الانبارى حدثنا على بن مسهر عن أبى يحيى القتات عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فعف وكتم مات شهيدا قال الشيخ رحمه الله الشهادة هى الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام اثبت حراء فليس عليك الانبى أو صديق أو شهيد ورفع الله من أقدار الشهداء حين قال بل أحياء عند ربهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة وقال عليه السلام ما تعدون الشهادة فيكم فقالوا القتل فى سبيل الله تعالى فقال ان شهداء أمتى اذن لقليل ثم عد سبعة غير القتل فى سبيل الله المبطون والمطعون والحرق والغرق والهدم والمرأة تموت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله تعالى فأخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء كالمقتول فى سبيل الله تعالى ثم قال فى هذا الحديث ان من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فعد صاحب العشق فى هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس فظيع وهو مع شناعة اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الا لحكمة فيه ومقاربة وصف هذا ونعته من أوصاف أولئك ونعوتهم فأول ذلك ان أوصاف هؤلاء الذين وصفهم الخبر وعدهم فى الشهداء ليس من اكتسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدؤه النظر أو السماع فليس ذلك بموجب له لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذن فالنظر والسماع ليسا بموجبين له فهو اذن فعل

الله به وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أنى أعلم أنه جنون الهى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزائن العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق فى الجملة افراط المحبة ومجاوزة حدها وذلك أن المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة عندنا الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفؤاد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى سائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد على المقدار الذى اسمه حب كما أن السرف اسم لما زاد على المقدار الذى اسمه جود وقال أحمد بن عيسى المصرى معنى المحبة الاقبال على الشئ والطاعة له والاستئناس به فاذا كمل فى معانيه ينشأ من ذلك الود وهو ازالة الوسايط بينك وبين المحبوب من الوحشة والالفة فاذا كمل وتم فى معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شئ غير المحبوب فاذا كمل ذلك وتم فى معانيه ينشأ منه الصبابة وهو امتلاء القلب وفيضه فاذا استحكم ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسم روح رائحة قرب من يحبه فاذا اجرى ذلك الروح فى القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال وهو احتراق القلب وقد قرئ شعفها حبا بالعين والغين قيل الشعف رأس القلب ورأس كل شئ شعفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاؤه وقيل جلده وقيل سويداؤه وقيل وسطه قال واذا تغشاه الحب من رأس القلب فهو الشعف واذا تغشاه من وسطه فهو شغف وقال الحسن الشغاف حجاب القلب والشغاف سويداؤه وهو العلقة السوداء فى جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعنى سويداء القلب لماتت وقال أبو عمرو بن العلاء شغفها حبا أى خرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب قال بعض الادباء أول ما يتولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة والمودة سبب الارادة ومن ود انسانا ود أن يكون له خلا ومن ود عرضا ود أن يكون له ملكا ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفى ذلك يقول

تعصى الاله وأنت تظهر حبه * هذا محال فى القياس بديع
لو كان حبك صادقا لاطعته * ان المحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الآدميين أن تكون محبة احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت حجاب السرائر بينه وبينه فصار متخللا لسرائره مطلعا على ضمائره ويقال ان الخلة أخذت من تخلل المودة بين العظم واللحم واختلاطها بالمخ والدم واذا قويت الخلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم لانحطاط المحب فى محاب المحبوب وفى التوصل اليه بغير تمالك ثم يقوى الهوى فيصير عشقا وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد فى القلب وتجتمع اليه مواد

من الحرص فكلما قوى ازداد صاحبه اهتياجا وقلقا وسهرا فتلتهب له الصفراء فتحرق الدم فيستحيل الدم والصفراء فيصير اسوداء وغلبة السوداء وطغيانها يفسد الفكر فيرجو مالا يكون ويتمنى مالم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قتل العاشق فى حال طغيان السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكمدا وربما أراد أن يتنفس فيختنق فى تامور قلبه وينضم عليه القلب ولا ينفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من يحب فجأة فخرجت نفسه فجأة فأخبر علماء الامة كالحسن وأبى عمرو وبعض الادباء وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة أن العشق يقتل بما أوردنا من أقاويلهم وأن سبب ذلك فساد الطبائع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام والانفراج وليس شئ من ذلك من أفعال العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه قال عليه السلام لما نظر الى امرأة زيد يا مقلب القلوب ثبت قلبى لانه عليه السلام وجد فى قلبه حالا لم يكن يملكه لذلك قالت عائشة رضى الله عنها لو كان النبى صلى الله عليه وسلم كاتما شيأ من الوحى لكتم هذه الآية واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فأفعال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤاخذ العبد ويلام بما اكتسبه من أفعال الجوارح وان كان الباعث عليها خواطر القلب لذلك قال عليه السلام من هم بسيئة لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رق العلماء ورق الادباء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيما لا يأثم فيه مساعد فمن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لمغيث الى بريرة فيما روى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما خيرت بريرة رأيت زوجها يتبعها فى سكك المدينة ودموعه تسيل على لحيته قال فكلم العباس النبى صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبو ولدك قالت أتأمرنى به يا رسول الله قال انما أنا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لى فيه قال فاختارت نفسها فشفع النبى صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذر ولم يتهم وقد شفع الحسن بن على رضى الله تعالى عنهما ونوفل بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذلوا ورأوا ذلك قدرا جرى عليهم وأنهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذى هو أوسط المراتب الذى يرتقى منها الى العشق عجيب أمره بديع شأنه يغيب عن كثير من الآلام والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعمى ويصم قال عليه السلام حبك الشئ يعمى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب المخ واللحم ويقحل الجلد والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتنى * ألست ترى الاعضاء منك كواسيا

فلاحب حتى يلصق الحب والهوى * عظامك حتى تستبين بواليا
ويأخذك الوسواس من كلف بنا * وتخرس حتى لاتجيب مناديا

ولم يكن بناداع الى رواية هذه الابيات لكنها أنشدها كبار المشايخ قبلنا وانما أردنا بذلك تنبيها لمن عسى تسمو همته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثله شئ فيرى غفلة منه فليعرض نفسه على أحوال هؤلاء فى شأن محدث لايضر ولا ينفع سمعت بعض أصحابنا يقول سمعت الشبلى يقول وقد ذكر قيس المجنون كان اذا سئل عن ليلى يقول أنا ليلى فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثله شئ وأنت صحيح مميز ترجع الى أوقاتك ومألوفاتك وحظوظك ولم تبذل مجهودك بمعبودك ولا زهدت فى ذرة منك مع أن بذل المجهود للمحبوب أدنى رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا ما وقع الينا من الحديث والحكايات بروايات الائمة وأهل الادب لطال وانما أردنا تصحيح هذه الحالة بشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة فى قوله من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فشهادة الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والكتمان والعفة عفتان عفة عن مواقعة الفاحشة وارتكاب المحظور فقلما تكون هذه العفة فى العاشق لانه يكون قد ماتت فيه شهوات النفس ومن كانت أوصافه ما ذكرنا لا يكاد تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر والمجالسة والحديث والدنو من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فان ذلك ربما كان سبب الوقوع فى المحظور (الى هنا ملخصا من معانى الاخبار للشيخ السالك المحقق العارف الصوفى أبى بكر بن اسحق الكلاباذى رحمة الله عليه) وهو كتاب عزيز الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشكلة فطبق فى أكثرها بين الحقيقة والشريعة وأشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك وأكثر شراح الاحاديث حيثما قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لايؤاخذ به مالم يتكلم أو يعمل به كما فى حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذى يقع فى النفس من قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقى فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أو لا يفعل ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لايؤاخذ به اجماعا لانه ليس من فعله وانما هو شئ ورد عليه لاقدرة له على دفعه والخاطر الذى بعده كان قادرا على دفعه لصرف الهاجس أول وروده ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه الثلاث لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها أجر لعدم القصد وأما الهم فقد بين فى الحديث الصحيح أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب

سيئة و ينتظر فان تركها الله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح فى معناه أنه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع وأما العزم فالمحقق على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفى البزازية من كتاب الكراهية هم بمعصية لا يأثم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأثم اثم العزم لا اثم العمل بالجوارح الا ان يكون أمرا يتم بمجرد العزم كالكفر انتهى من الاشباه فى الاصل الثانى من التاسع وهو انه لا يشترط مع النية التلفظ فى جميع العبادات وخرج من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله فى حديث مسلم وهو ان الله تعالى تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به وفى شرح المشارق ان حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضرورى وهو ما يقع من غير قصد واختيارى وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثانى لان الاول معفو عن جميع الامم اذا لم يصر عليه لامتناع الخلو عنه وانما عفى النوع الثانى فى هذه الامة تكريما له عليه السلام ثم قال وفى الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام حتى لو حدث نفسه فى الصلاة لا تبطل ولو طلق امرأته بقلبه لا تطلق وأما اذا كتب طلاق امرأته فيجوز أن تكون طالقا لانه عليه السلام قال ما لم تتكلم أو تعمل به والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الحموى على الاشباه والنظائر)

قال البيضاوى فى أول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا فى أنه كان فى المنام أو فى اليقظة بروحه أو بجسده والاكثر انه أسرى بجسده الى بيت المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت فى الهندسة ان ما بين طرفى قرص الشمس ضعف ما بين طرفى كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى فى أقل من ثانية وقد برهن فى الكلام ان الاجسام متساوية فى قبول الاعراض وأن الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة فى بدن النبى صلى الله عليه وسلم أو فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى كلام البيضاوى رحمه الله تعالى قوله واختلفوا فى أنه كان فى المنام الخ فعن عائشة رضى الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم نفقد بدنه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس لان الرؤيا تختص بالنوم لغة وكذا وقع فى البخارى وذهب الجمهور الى أنها يقظة والرؤيا تكون بمعنى الرؤية فى اليقظة كما فى قول الراعى يصف صائدا

وكبر للرؤيا وهش فؤاده * وبشر قلبا كان جما بلابله

وقال الواحدى انها رؤية اليقظة ليلا فقط واحتجوا بما سيأتى قال السهيلى فى الروض الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضى أبو بكر الى تصديق المقالتين وتصحيح

الحديثين بأن الاسراء كان مرتين احدهما في النوم قبل النبوة بروحه توطئة وتيسيرا لما بعده مما يضعف عنه قوى البشر فيما شاهده بعده هيا وعاناه بجسده وحكى هذا القول عن طائفة من العلماء وبه جمع بين ما وقع في طرق الحديث من الاختلاف على ما فصله وحكى المازرى في شرح مسلم قولا رابعا جمع به بين القولين فقال كان الاسراء بجسده في اليقظة الى بيت المقدس فكانت رؤية عين ثم أسرى بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيا قلب ولذا شنع الكفار عليه قوله عليه الصلاة والسلام أتيت بيت المقدس في ليلتي هذه ولم يشنعوا عليه قوله فيما سوى ذلك وكلام المصنف رحمه الله فيه ايهام لهذا القول قوله بروحه وبجسده والظاهر أنه لف ونشر فقوله بروحه راجع للمنام وبجسده راجع لليقظة والمراد بروحه فقط وكون المراد بروحه أو بجسده في اليقظة خلاف الظاهر قوله ولذلك تعجب قريش واستحالوه لأن النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب ولا يستبعده أحد وأما كون العروج بروحه يقظة فخارق للعادة ومحل للتعجب أيضا والجواب بأنه غير منكر كالانسلاخ الذى ذهب اليه الصوفية والحكماء فأمر لا يعرفه العرب ولم يذهب اليه أحد من السلف قوله والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة الخ دليل عقلى على صحته ورد لاستحالته * الثانية في اصطلاح المنجمين جزء من ستين جزأ من الدقيقة والدقيقة جزء من ستين جزأ من الدرجة وهى جزء من خمسة عشر جزأ من الساعة المقدر بها الليل والنهار قال أستاذ عصرنا المعروف في العلوم الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه منها ان علم الهندسة ليس مظنة للبحث عما ذكر ولو قال بالهندسة لهان الامر لان براهين الهيئة تعلم من الهندسة كما هو معروف عند من له معرفة بتلك الفنون ومنها ان ما بين طرفى قرص الشمس وهو قطرها خمسة ونصف بما يكون به قطر الارض واحدا على ما بين في مباحث الابعاد والاجرام من التذكرة وغيرها وأما كان مائة ونيفا وستين مرة فهو جرم الشمس بالنسبة الى كرة الارض اذ بين ثم ان نسبة كرة الارض كنسبة مائة وستة وستين وربع وثمن هو الشمس الى الواحد منها على ما أثبتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها أن قطر الشمس الذى هو كالواقع في مأخذ حركة مركزها بالحركة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد بوصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها الاعلى على أن الطرف المتقدم أعلى من الطرف المتأخر وكذا الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات الشرقية والانحطاطات الشرقية في جميع ما بينهما بين فيه المشرق والغرب من الآفاق مع أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون زمانه أقل

من ثانية ممنوع عينا على ما بين فى محله من أن قطر الشمس وجد فى أكثر أحوال بعدها مساويا فى النظر لقطر القمر فى بعده الابعد وقد بين أيضا أن قطر القمر فى بعده الابعد احدى وثلاثون دقيقة وثلث دقيقة فكيف يتصور أن يقطع مركز الشمس مقدار قطرها فى أقل من ثانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثانية الدرجة أو الساعة أو اليوم اذ اللازم مما ذكر أن يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثوان من ثوانى اليوم بالتقريب والذى يقطعه مركز الشمس فى أقل من ثانية هو مقدار قطر الارض على أن تكون الثانية ثانية اليوم ولو اكتفى بهذا القدر فى سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو أزيد منه لتم اثباتا لمقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة فى زمان قليل أو يحرر تحريرا تاما فليتأمل هذا مرة بعد أخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها بنظرة أولى ولا ثانية وهذا المختصر ما ذكره فمن أراده فعليه بالنظر فيه وهو مما لا شبهة فى وروده الا أن ما أورده أولا أمر سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والنيف مشددا بوزن كيس ويخفف ما زاد على العقد الى أن يبلغه (تنبيه) عبد الوهاب المذكور من موالى الروم له يد طولى وتآليف فى العلوم الرياضية توفى بعد عشرة وألف قاضيا بالمدينة المنورة رأيته مدرسا بسليمية أدرنه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوالة لى زاده الى هنا من حاشية الشهاب الخفاجى رحمه الله (المسئلة الثامنة) فى البحث عن ألفاظ يظن بها انها من ادفة للعلم وهى (كط) احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدرك الثمر قال تعالى قال أصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة فكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال فى الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المتشكل الا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة فى القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان فى المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل وربعها الحفظ واذا حصلت الصورة فى العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان فى علم الله محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هى التذكر

واعلم أن فى التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهى حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وحينئذ استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب مالا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من أنفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من أظهر الاشياء عند الناس فكيف القول فى الاشياء التى هى أخفى الامور واعصاها على الاذهان والعقول وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمى ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم أنى لست أذكره * وكيف أذكره اذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر فيوصف القول بأنه ذكر لانه سبب حصول المعنى فى النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال فى تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هى التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية لان الشئ مالم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك ان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفى الحقيقة فان أحدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيأ وحفظ أثره فى نفسه ثم أدرك ذلك الشئ ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذى أدركه ثانيا هو الذى كان قد أدركه أولا فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رأيته وقت كذا ثم فى الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها فى ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب

من خطابه يقال فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أى لا يقفون على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما فى الشئ من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل قال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المقام الحادى عشر الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصلها من دريت الصيد والدرية يقال لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يطلق عليه تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه سبحانه الثانى عشر الحكمة وهى اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالا منه ومنها يقال أحكم العمل احكاما وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال أو فى المآل ومن العباد فعل ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل هى معرفة الاشياء بحقائقها وهذا اشارة الى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة وأما ادراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة حميدة وقيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشئ كذا وأنه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو اما بديهة الفطرة أو نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها كما قال أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيأ لكنه تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال فى موضع آخر أقم الصلاة لذكرى فبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع وهديناه النجدين وقال فى البصر سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم وقال فى الفكر وفى أنفسكم أفلا تبصرون

فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم القرآن فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجرى مجرى التضرع الى الله فى استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس لاشك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شئ متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها واقعة فى ظلمة ظلماء فلا بدلها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد فى الشرع من شاهدين فكذا لا بد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو المضى فى الامر وسرعة القطع بالحدو وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أى مدرك ذبحها بحد السكين الثامن عشر الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشئ قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل فى الاكثر فى استنباط الاحاجى والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والخاطر فى النفس ولذلك يقال هذا خطر بالى الا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة الاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب الحادى والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب الظن غير مضبوطة قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفى المعتقد فى القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم ان المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قاله بعض المفسرين فى قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم أكثر الناس بالله فى الدنيا بالاضافة الى علمه به فى الآخرة كالظن فى جنب العلم والثانى ان العلم الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن ان كان عن أمارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العالم وان كان عن أمارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيأ وقوله ان بعض الظن اثم الثانى والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان وارداحال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال أبو الدرداء وجدت الناس أخبر تقله الثامن والعشرون الرأي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي فيها انتاج المطلوب والرأي للفكر كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير التاسع والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكأن الفراسة اختلاس المعارف وافتراسها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم ان في أمتي لمحدثين وان عمر منهم وتسمى ذلك أيضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) قوله تعالى استطعما أهلها في اعادة لفظ الاهل هنا سؤال مشهور وقد نظمه بعض الادباء سائلا عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

رأيت كتاب الله أعظم معجز * لأفضل من يهدى به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره * بايجاز ألفاظ وبسط معان
ولكنني في الكهف أبصرت آية * بها الفكر في طول الزمان أعياني
وما هي الا استطعما أهلها فقد * نرى استطعماهم مثله ببيان

يعني أنه عدل عن الظاهر باعادة لفظ أهل ولم يقل استطعماها لانه صفة القرية أو استطعماهم لانه صفة أهل القرية فلا بد له من وجه وقد أجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما ونثرا والذى تجوز فيه انه ذكر الاهل أولا ولم يحذف ايجازا سواء قدر أو تجوز فى القرية كقوله واسأل القرية لان الاتيان ينسب للمكان نحو أتيت عرفات ولمن فيه نحو أتيت أهل بغداد فلو لم يذكر كان فيه التباس مخل فليس ما هنا نظير تلك الآية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثانى فأعيد لانه غير الاول وليست كل معرفة عينا كما بينوه لان المراد بعضهم اذ سؤالهم فردا فردا مستبعد فلو لم يذكر فهم غير المراد أما لو قيل استطعماهم فظاهر وأما لو قيل استطعماها فلان النسبة الى المحل تفيد الاستيعاب كما أثبتوه فى محله وأما اتيان جميع القرية فهو حقيقة فى الوصول الى بعض منها كما يقال زيد فى البلد أو فى الدار وقيل ان الاهل أعيد للتأكيد كقوله

ليت الغراب غداة ينعب بيننا * كان الغراب مقطع الاوداج

أو لكراهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته كذا قال النيسابورى وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضى كون التركيب هكذا والا خلت الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود فما الداعى لذكره هنالك بقى هنا كلام طويل من غير طائل فى كون الجملة صفة أو جوابا تركناه لقلة جدواه شهاب (اعلم أن العروق نوعان) شرايين وهى العروق الضوارب الناشئة من التجويف الايسر من تجويفى القلب الحاملة للبخار المسمى بالروح الحيوانى الحاصل من تبخير حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتتحرك قبضا الى جهة مركز البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الريح من الرئة ودفعها المحترق الدخانى عنه وأوردة وهى العروق السواكن وهى اثنان منبتهما الكبد احدهما ويسمى الباب متصل بمقعره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة بها يمتص الكيلوس من الثفل ويؤديه الى الكبد والماساريقا منها هى الفروع المتصلة بالمعدة والآخر ويسمى الاجوف متصل بحدبه فروع بها يمتص الكيموس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو فانه بمجرد انفصاله عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل يفارق الصاعد الى أن يتوكأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والآخر ويسمى الصاعد يذهب الى أن يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ينبث فى الرئة والقلب وبعض الاضلاع والآخر يذهب الى الصدر والرقبة واليدين والرأس والمقصود من أوردة اليدين الباسليق والقيفال وحبل الذراع والاكحل والاسيلم الايمن والاسيلم الايسر والرجلين النسا والصافن وفى الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يصل اليه المبضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشى فى شرح تشريح القانون (شرح حديث الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) اعلم أنه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وانفتح من خلده روزنة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم أن الحكم على الشئ يتأخر بالطبع عن تصور كلا طرفى الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى الحدوث لم يتصور الحكم بأن العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف فى الحكم بأن الكل أعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم وقد يكون الحكم كسبيا أى يحتاج العاقل بعد تصوره طرفى القضية الى دليل يسوقه لذلك الحكم واذا تمهد هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس نيام جملة مبتدا وخبر وقوله اذا ماتوا انتبهوا قضية شرطية شرطها اذا ماتوا وجزاؤها انتبهوا فنحتاج الى بيان أربعة تصورات الناس والنوم والموت والانتباه ثم ننظر هل الحكم بالموت على الناس بديهى أم لا فان كان بديهيا لم نحتج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الانتباه عند حصول الموت وليس لك أن تقول الشئ اذا كان بديهيا كان تصوره حاصلا لجميع العقلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين أن تصورات هذه الاشياء بديهية فما الحامل على توضيح الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامى وخاصى والتصورات العامية هى المأخوذة من ظواهر المثالات ونحوها من الاوصاف الظاهرة كتصورهم ان الملائكة كالطيور المحلقة فى الجو وان الشياطين أشباح مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا فى العلم بأوصافها وأما التصور الخاصى فهو الذى يكون بالاوصاف الموجودة للشئ فى نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بأنه جوهر لطيف تعالى حقيقته عن احتواء الحواس عليها حى بالذات فعال بأمر الله تعالى فى عالم الملكوت مطيع للرب ولمن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور الخاصى هو الذى يعين على معرفة أحوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كانت معرفة ما كان مجهولا من صفاته أيسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التى نروم كشف حقائقها لم ترسم فى أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كتعريفهم الانسان بأنه جسم طويل القامة بادى البشرة ينتقل بنقل قدميه وتعريفهم النوم بأنه حالة للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والانتباه ومن المستنير اللائح عند مشتعلى القرائح ان هذه التصورات لا يقتنص بها الا أمور ظاهرة وأحكام محسوسة لهذه الاشياء أما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند أرباب الالباب فلا تقتنص الا بمعارف لها تناسب تلك اللوازم فأقول أما الانسان فيطلق على معنيين احدهما محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير

غير ذلك من الاوصاف الثاني الروح الانساني والانسان الاول له لوازم وخصائص تميز بها عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات يختص بها بل أكثر أوصاف الاول تباين الثاني فان الاول ميت بطبعه والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحس والاول مدبر ومصرف للثاني والثاني مسخر للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل أوصاف الروح والجسد والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما سمي الاول انسانا بالمجاز كما سمي ضوء الشمس شمسا فكما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشبح للانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل كون الاعضاء وقواها أظلالا لقوى الانسان الحقيقي يستدعي بسطا لا تحتمله هذه الرسالة وكما أطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على المحسوس لانه مظهر أفعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقي الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والمتخيلات وخلع جسده بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حيا بالذات عالما بذاته لا يحتاج في ادراك ذاته الى غيرها فهنالك يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا مراء أن ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت وأشرق عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سوّاها الآية وهذا ينبه عليه حديث والذي نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملك والملكوت المشير اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل سافلين الى المزاج الانساني فانه أبعد جميع المكونات عن الجسم المطلق الذي هو أقرب الاجسام من المبدا والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم الملكوتي وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملا الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة وللانسان مراتب في الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية وسأتلو على الاخوان في هذه الرسالة منها ذكرا الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ولاخواننا الذين سبقونا بالزمان بيانات في كيفية ارتباط الانسان بالجسد وسريان قوته في ابعاضه وكيفيته وكيفية نزول أوامره ونواهيه الى هذا الهيكل المحسوس وتحريكه وارتقاء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثيرها

بها فلا نطول بها الرسالة فانها منعقدة لاشرف من أمثال تلك المشهورات فنقول المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شئ واحد وذلك ان الانسان لا يشك انه الرائى المبصر السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما أعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام أرباب النظر على وجهه حيث نصوا على أن المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك للمحسوسات القوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما القصور من اعوجاج أفهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التى هى الحواس الجسمانية وهذا كلام حق (فصل فى حقيقة النوم) ينبغى أن تعلم بعد ما علمت أن الانسان اذا أعمل الحواس بوجوه الاستعمال التى تقتضيها مشيئته وحرك البدن فى مطلوبه عرض لا محالة فى بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال وهو تحلل الروح الحيوانى من الاعضاء المعدة لان تتصرف فيها القوى النفسانية من التحريك والادراك فهذه النفس الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى لها ان تذر الآلات مهملة وترجع الى القوى الباطنة فيصحبها الروح الحيوانى عائدا من الظاهر الى الباطن ليزداد فى جوهره قدر ما تحلل منه وهذه الحالة هى المسماة بالنوم وهى حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنة ولهذه الحال فوائد يطلع على بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية للقوة الطبيعية الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاستراوح من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون فى أمر النفس وكيفية تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة من المتخيلة والخيال والحس المشترك والذى نضطر اليه ذكر شطر من فوائد النوم الواقعة فى القسم الثانى فنقول النفس الانسانية التى هى الانسان بالحقيقة خلقها الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملا الاعلى لمناسبة جوهرها جوهر الملائكة والجنسية علة الضم وكما أن انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بتلاقى سطوحهما فانضمام الارواح باتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها وقربت منها حتى لو فرض أن نفسين اتحدتا فى جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على أن نفوس الملائكة السماوية منتقشة وعالمة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن الانفس البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقى من الملا الاعلى اشتغالها بهذا العالم فاذا تركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنـة خف عنها بعض أعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة مسـتعملة للحواس الباطنة و يظهر ذلك بأدنى تأمّل بعد معرفة القوى الباطنة فاذا كانت النفس قوية امّا في أصل الفطرة أو بالمجاهدة أمكنها أن تنفلت من القوى الباطنة الى التوجه نحو الملا الاعلى فتتلقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها عما سيكون في هذا العالم ثم المعاني المتلقاة هناك لا تقدر النفس على تلقيها كما هي بل تكسوها القوة المتخيلة كسوة صورة تناسبها مثلا اذا ألقي فيه أن سلطانا يصل اليه ويكرمه صوّرت المتخيلة الاكرام من السلطان بحصوله في بحر من غير أن يغرق واذا ألقي البحر اليه حيتانا أو لؤلؤا بحسب شرف ما يوصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة النوم ما شاهد الا البحر والحيتان واللؤلؤ وهذه صورة ما يصل اليه حالة الانتباه لكن معنى الاكرام من السلطان تراءى له في النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطلع الانسان حالة النوم على شيء من المعاني الا في صور مناسبة لها لارتباط النفس بالبدن فانها وان كانت متجردة الذات عن علائق الاجسام لكنها متعلقة الميل بها وهذه الصور تابعة لتلك العلاقة وكذلك اذا أنذر بآفة تحدث من النحاف كأنه عليه صورته المتخيلة بليل منسدل الذوائب داجي الاطراف غامّ الهواء فيه رعد وبرق وهو تائه فيه لا يعلم قبيله من دبيره من التخبط ثم اذا رجع الانسان الى استعمال الحواس الظاهرة وهي حالة الانتباه وأصابه ما بشّر به أو أنذر في غير تلك الصورة التي رآها في المنام وكان عالما بالتعبير وهو العبور عن الصور المحلوم بها الى المعاني المتلقاة من عالم الغيب تيقن أن الذي رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصورت بها تلك الواقعة منعته من ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الانتباه فقد ظهر أن من خاصية النوم أنه يرى المعاني في صورة مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعاني الا حالة الانتباه وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مسند الى شخص معين أمّا اذا أضيف لمعين فالاكثر أن ينتقل المتخيل منه الى لوازمه وتوابعه وبالجملة الى ما له الى ذلك الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال أنه اذا علم ما يغشاه من انسان بعينه من لطف مؤنس أو عنف موحش أن يضبط تلك الصورة المشخصة والحالة المعينة في لوح خياله فلا تنمحي الا بانتظار صور لوازمها فيه منتقلا من الشيء الى ما يزاحمه في الادراك الذهني هذا بيان حالتي النوم والانتباه بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام في قوله عليه السلام الناس نيام

(فصل في حقيقة الموت) اعلم أن للنفس حالتين احداهما تسمى الدنيا أى الحياة الدنيا والثانية الآخرة أى الحياة الآخرة أمّا الحياة الدنيا فهي كونها مع البدن وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس وأمّا الحياة الآخرة فمفارقتها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحانية وقربها التام من أوج

الملائكة أو حضيض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس وتركها استعماله واتباعهما من غائلة الحواس ونشير الى نبذ من أحوالها بعد المفارقة وكيفية تأثير الاعمال البدنية فى اكتساب الصفات النفسية بقدر ما ينكشف قناع الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شئ ظهور خاصيته التى امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقق بها هويته وخروجه من مهواة القوة الصرفة الى عرعرة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية فى وهدة الامكان وغور القوة فبقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل وبحسب ما تستتر فيه يخص باسم الناقص مثلا الخاصية التى يمتاز بها الفرس من الموجودات الاخر التى هى الصورة الفرسية أن تكون شديدة العدو صلبة القوائم معتدلتها فى الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات الحضر والتقريب أو الهملجة أو الكر والفر فاذا ظهرت هذه الخاصيات فى الفرس قيل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن اللائح الواضح ان خاصية الانسان التى امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الامور منكشفة الجلابيب عن عرائسها فان الظن لا يغنى من الحق شيأ ويكون كريم الاخلاق أى تكون القوة البهيمية والسبعية وما تركب منهما منقادة لاوامره ونواهيه مذعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة العاقلة التى هى حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لا أن تكون القوة العالية العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن العلوم صادق الفهوم قادرا على ضبط النفوس الجسمانية كان محفوظا بكماله اللائق به ثم كماله فى العلوم يتدرج بتدرج المعلوم فى جهتى الكمال والنقص وكذا كماله فى الاخلاق يتفاوت بالقرب من خلق الاعتدال ثم كيفية كون هذا الكمال سببا للبهجة والابتهاج وكيفية كون هذا النقصان موجبا للكآبة والارتماض مكشوفة عند اخوان النظر وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد وأصحاب العبر لكن أقول ليت شعرى كيف يشك عاقل فى التذاذ نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التى تميلها الى الجبلة السافلة الخسيسة المخرجة اياها عن خاص فعلها الذى يقتضى ذاتها وهو ادراك الحقائق الكلية والانخراط فى زمرة الارواح المناسبة لحقيقتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذى معناه التبرى عن الحوادث الجسمانية وتزينت بادراك العالم المعنوى وهو العالم الذى فيه حقائق الخلائق وتجلى رب الارباب الذى هو محقق الحقائق الذى يتعالى عن احتواش الزمان واعتوار المكان عليه فتكون النفس ناظرة بعين ذاتها التى هى عين ذاتها التى لا يمكن أن يكون ادراك أكمل منه الى صور الحقائق المجردة عن الغواشى الغريبة التى تمنع أن يكون أجل ادراكا منها باقيا أبدا لا تفترقونه وأما نقصان

الانسان فهلوم لكونه مضادا لكماله وهو الجهل وسوء الخلق فيكون أعمى البصيرة مطيعا للقوى البدنية ولاشك أنه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا لان محبوباته كانت منحصرة فى الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بانقطاع العلاقة بينه وبين آلات شهواته ومدركاته المخصوصة به والمعانى المجردة مستورة عنه لعمى بصيرته فيقع الانسان فى ظلمة لانها عبارة عن عدم النور عما يمكن أن يستنير بنور الحق وكانت النفس ممكنا لها أن تستنير بذلك فتطالع حقائق الاشياء مستمدة من النور الازلى أى العلم الالهى وقد أخطأها ذلك ثم الهيآت المحببة للذائذ البدنية الراسخة فى ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية الايذاء وهى العقارب والحيات الروحانية وهذا العذاب الروحانى الذى يهتدى اليه العقل وكذا اللذة الروحانية المشار اليها أقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين أثبتهما الشارع وينكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان الاحوال اللائقة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب لتنعمها باللذائذ الاخروية أو تعذيبها بآلامها وبيانه ان النفس لذاتها مهيأة لقبول العلوم الحقيقية عن الملا الاعلى وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن والانهماك فى اللذائذ الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن جنبة الملكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشابهتها لذلك العالم وبقدر زيادة المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملا الاعلى فظهر ان الهيآت الانقيادية فى البدن مستلزمة للهيآت الفاعلية فى النفس بالنسبة للبدن وهى الخلق الحسن والهيئة المنفعلية فى النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية فى قوى البدن أى كونها مسخرة للنفس فى متابعتها لتحصيل الشهوات موجبة للهيآت الانقيادية فى النفس المستلزمة لاعراضها عن العالم العلوى المبقية لها فى جهلها الغريزى المتمكنة فيها محبة الجسمانيات المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والانتباه حان أن نشرع فى بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان مباشرة النفس للاحوال البدنية هى التى تكسب النفس هيآت السعادة والكمال وتكسوها لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الحواس تأثيرا فى كل من الهيئتين وان لم يشعر به الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات أفعاله من سعداتها ومشقياتها وصغائرها وكبائرها والى مشاهدة جميع الافعال فى النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الآية فانّ نفس الانسان كتاب محفوظ فيه أرواح أفعاله وهى الهيآت الحاصلة منها وانما يقرؤه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ ينتبه من رقدة الغفلة ويرجع الى أحوال ذاته بعد أن كان مستترا بأحوال البدن مشغوفا باصلاحها بتربيته وتزيينه وكما أنّ الانسان النائم يرى صورا وهو غافل عن معناها حتى اذا انتبه من النوم ووقع ذلك المعنى المصور بصور الاحلام علم ما معنى تلك الصور التى رآها فى المنام فكذا الانسان حال الحياة فى الدنيا غافل عما يفعله من البرّ والاثم وانما حظه من تلك الامور ظواهرها فقط وهو غافل عن أحوال أرواح تلك الافعال وهى جعل النفس شقية أو سعيدة بأنواع السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال فتتصوّر عباداتها الخالقة لها صورا حسنة مؤنسة وعصيانها له صورا موحشة قبيحة فيتنعم غاية التنعم بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هى أعمالكم تردّ عليكم وتفاصيل رؤية الافعال الحسنة صورا بهية جميلة ومشاهدة الافعال القبيحة صورا منكرة قبيحة كثيرة جدا فى الكتاب الالهى وكلام صاحب الشرع بعينه انما هى اشارة الى هيآت التبست النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيآت الملكية والشيطانية فترقيها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح الطاهرة فترى هناك من النعيم الابدىّ والسرور السرمدىّ ما لا عين رأت ولا اذن سمعت وتنحط بالثانية الى هاوية الجحيم وهى عالم الشياطين والارواح الناقصة المظلمة المقيدة فى عالم الطبيعة فان تمحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزا عظيما وان تمحضت الثانية خسر خسرانا مبينا فان اجتمعت الهيئتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم للغالب فى العاقبة

(فصل) ما ذكرته فى شرح الحديث انما هو على منوال أهل النظر ولارباب المكاشفة بسرّ التوحيد فيه أمر آخر ولنذكر جملا منه لتكون تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد والمتوقع من اخوان النظر ممن اتفق له مطالعة هذه الفصول أن لا يحتقرها بالانكار فى مبادى الانظار فان علم أنّ المخبر به متدرع بلباس الصدق صدّقه والا فالى صقع الامكان سرحه وأطلقه وأما صريح الانكار على ما لم يقم على استحالته برهان فذلك ديدن الرعاع الحق من أهل الطغيان

(اعلم) أنّ لأهل التوحيد السائرين الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن سراب ظلال الخلائق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خصرها نطاق النطق وينقطع دون تقرير شطر منها أشأو التعبير ولا تكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شئ منها الا خيالا ورسما لحقائقها فانّ لهم فى كل ساعة انكشافا جديدا تصير الحالة التى قبله بالنسبة اليه نوما وهى بالنسبة الى الاولى انتباه والى مثل هذه المعاينات المتجددة يشير المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبى وانى لأستغفر الله الخ وذلك لانّ كل نظرة منهم الى الموجود مثلا يوقف على شئ من التجليات الاحدية من جنبة

الجلال أو الجمال ثم يصير ذلك الشئ بعينه مرآة التجلى آخر يكون ذلك التجلى الاول كأنه صورة مرئية فى النوم ومعناه الحقيقى انما يتكشف فى الصورة الثانية فصار التجلى الاول صورة منبئة للسالك على المعنى الحاصل فى التجلى الثانى ثم للسالك فى كل ساعة حياة وفى الساعة الثانية موت وبيانه أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادراك والتحريك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان تحريكها نحوه مدركا تم سماها الظاهريون حية لان الادراك والتحريك الذى هو معنى الحياة عندهم منحصر فى الادراك الحسى والتحريك الجسمانى فاذا زال عن النفس هذا النوع من الادراك والتحريك سموها ميتة وأما من اطلع على نوع آخر من الادراك والتحريك سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التحريك سماها حية بحياة أخرى هى أشرف وأدوم من الحياة الاولى فظهر أنا اذا قلنا فلان حى فى هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم ومتحرك بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع عن الادراك والتحريك المخصوصين بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه حى فى عالم الآخرة فالمراد أن له ادراكا وتحريكا يناسبان ذلك العالم فظهر من هذا أن للانسان بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قدمنا أن الغائصين بحر التوحيد لهم فى كل ساعة تجل متجدد يصير التجلى الاول بالنسبة اليه الصورة المرئية فى المنام وهو بالنسبة الى الاول انتباه من ذلك المنام ثم هذا الانتباه انما يحصل له اذا فارق الحالة الاولى وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فما لم يمت عن الحياة الاولى لم يتبين عنده معانى الصورة المرئية فيها فهو فى الحالة الاولى نائم فاذا مات عنها انتبه فكل تجل متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجل متأخر فهكذا ما دام فى السير فقد تحقق فى الموحد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (فصل) أول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال المخلوقات والحياة برؤية أفعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما أدركه حالة اثبات الفعل للمخلوقات صورا مرئية فى المنام منكشفة المعانى فى هذه الحياة التى هى انتباه بالنسبة لما قبلها ثم يرى فى هذا العالم العجائب من فهم الاشارات من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة أنواع التحريك والتسكين الحاصلين فى أجسام العالم ويكون كل فهم اشارة سببا معدا لفهم اشارة أدق وألطف حتى لو وقعت ذبابة عليه نبهته اما على تجل منتظر أو على غفلة سبقت منه وكذا ان أكرمه انسان رآه انه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب من بعض وتأكد بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الآخر معانى خفية

باشارات وفيه أقول

يخبرني باللحظ أسرار قلبه * فاخبره بالطرف أن قد فهمتها
وتنهى اليه نظرتي ما أريده * فيفهمني بالجفن أن قد علمتها

فكذا النفوس المستضيئة بانوار الله ادراكات معاني خفية يختصون بفهمها ومن هذا القبيل الحروف المقطعة اوائل السور ولا يزال الموحد حيا بافعال الحق ميتا عن أفعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات اعيانا قائمة وانما أفعالها جارية عليها باجراء الله فاذا تمرن مدة في ذلك انكشف له ان اعيان الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده ان التخليق هو عين المخلوق وأن المفعول والفعل شيء واحد فاذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في الحياة بفعل الله واستعد لحياة أشرف منها وتلك أن ينكشف أن جميع الافعال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقتها الصفات فيرى جميع الاشياء لا هو هو ولا هو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات فيصير ما رآه في الحياة الفعلية صورا مرئية في المنام فاذا مات عن تلك الحياة أخذ ينكشف معناها شيأ فشيأ عند الانتباه وهو حي بحياة الصفات وقلما يتجاوز عن هذا المقام سالك فانه كالنور بالنسبة الى عين الشمس تحرق سبحات جلاله من يصل اليه ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم وجميع الادراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل الحديث وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعار ارادة لحرق كل الاغيار فان العاشق السالك قطع المخاوف والمهالك وتخلص من ممانعة بوادي الفرقة الى مصاقعة بوادي الوحدة وارادة الحيرة

وأبرح ما يكون الشوق يوما * اذا دنت الخيام من الخيام

فيكون السالك في سيره كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعدا غارب الشوق حاديا حداء الذوق يطوي الفراسخ من المهامه الفيح من غير شعور ويقطع البحار الزاخرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الذوق

كرر على السمع مني أيها الحادي * ذكر المرابع والاطلال والوادي
وغنني باحاديث العذيب فلي * قلب بجرعاء نجد رائح غادي

منازله الامحاق في الوحدانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضباته قطع مسافات الانسانية وعقباته استظلام الانوار الروحانية اذا أبصر قدامه خطف باصره بروق جلال المطلوب واذا نظر الى نفسه طالع فيها جمال المحبوب ولا ينظر الى شيء الا ومطلوبه متجل فيه ولا يسمع صوتا الا ومحبوبه يناجيه فلعينيه في كل قطرة عبرة وفي كل عبرة عبرة يسمع من كل ركز رمزا يحدث أهل الظاهر بلغاتهم المألوفة وخواطره بمكالمة المحبوب مشغولة مشغوفة هذا اذا غلب صحوه على سكره

ويبقى

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وأتت على العقل والعلم بالاحتراق فترى العاشق المسكين منهدم الاركان منهد البنيان متعطل اللسان له عينان نضاختان وبالجملة خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه وحسه وفكره وحدسه تريه جمالا في جمال ووصالا في وصال في وصال هذا تم اذاتهيأ لحياة أشرف منها انكشف له عين الذات وهنالك الولاية لله الحق وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هالك الا وجهه فاذا وصل الى ذات الذوات احترقت الهوية المجازية فيبقى السالك أولا بلا هو فاذا بلغ منتهى الفناء في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باظلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات من الانيات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شيأ غير ذاته ويتحقق ان ما لم يربذاته ولا ظلا من اظلال ذاته غير موجود قطعا ولا يمكن أن يكون موجودا وهذا الموجود الذي وصل اليه هو الموجود حقا وغيره موجود بوجوده وظل من اظلاله وهذا هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو انتباه يتبين فيه جميع معاني المنامات التي قبله وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى أوكارها الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتخلص الى الوحدانية البحتة التي هي ينبوع الابتهاج بل هي عين الابتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد والاختلاف انه المبدئ المعيد الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة على النبي محمد وصحابته من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رحمة واسعة امين يارب العالمين (مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغايرة بحسب المفهوم على الذات الواحدة فما صدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الافراد وقد يكون جزألها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده وحقيقة الحيوان انما هي جزء لها وقد يكون خارجا عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها فحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري فههنا ثلاثة أشياء ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه أما ذات الموضوع

فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو ما يساويه من الفصل والخاصة والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا أو ما يساويه من العرض العام فاذا قلنا كل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس الا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا فالحكم على زيد وعمرو وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطبائع النوعية من الانسان والفرس وغيرهما ومن ههنا تسمعهم يقولون حمل بعض الكليات على بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من أشخاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته ففيه الامكان عند الفارابي حتى ان المراد بج عنده ما أمكن أن يصدق عليه ج سواء كان ثابتا له بالفعل أو مسلوبا عنه دائما بعد ان كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ أي ما يصدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم ما أمكن أن يكون أسود حتى الروميين مثلا على مذهب الفارابي لامكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما وأما صدق وصف المحمول على ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل و بالدوام من شرح الشمسية (الامكان) عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتي) هو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) ويسمى الامكان الوقوعي أيضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول أعم من الثاني (الامكان الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضروري والامكان الخاص أعم مطلقا من التعريفات للسيد السند قدس سره (قوله والامكان الخاص) أي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة أحد الطرفين ايجابا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة امكان الخاص أي الامكان الخاص أعم مطلقا من الامكان العام واللازم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان العام حينئذ يكون من كل من الضرورتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب الضرورة عن نقيضهما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها فحينئذ

يتحقق

يتحقق الخاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام أعنى الضرورتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما الا ضرورة فى الطرفين أصلا مع تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص أعم مطلقا هكذا يجب أن يعلم هذا المقام فانه من مزال أقدام الافهام وبالله التوفيق وبيده أزمة التحقيق من خط عبد الله أفندى الانصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام جميع موجودات خارجيه وذهنيه يه عارض اولان وجود مطلقك جنسى اولوب شانى صدق ايمكن فصل ايله مقيدا ولمغله عارض وغيرايله قائم اولورمى (الجواب) مفهوم ممكن عام مفهوماتدن بر مفهومه جنس اولماز ومفهوم وجود مطلق بر جنس تحتنده داخل اولماز وفصلك شانى جنسى تحصيل ايدوب عين نوع اتمك ايكن عارض ايلك مفهوم ممكن عامك ضرورى العدم اولان افرادندندر كتبه الفقير أبو السعود (الامكان) هو أعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور البشر وقد لا يكون مقدور اله والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن أحوال ثلاث تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث لا يوجب الوجود ويستحيل أن يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات شئ فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده بدليل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ونظائرها كثيرة وهل يمكن وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الفلكية والانسانية قالت المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى نفى المدلول لانتفاء دليله والاقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا فى نفس الامر أو لم يكن ثابتا (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز ولا يمتنع اختراعه بحيث المتحيز كما انه يمتنع اختراع عرض غير قائم بالمتحيز وما المانع أيضا من جواز قيامه بالمتحيز اذا خلق فى حيثه ويكون قائما بنفسه اذا لم يخلق فى حيث المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث المتحيز (والامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجويز العقلى الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كنارة من ماء وتميز ماء بين صبا فى اناء وقد يعد محالا عادة فتبتنى على امتناعه أدلة بعض المطالب العالية كبرهان الوحدانية المبتنى على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقوعه قادحا في كون ادراك نقيضه علما كالجزم بأن هذا حجر لا يقدح في كونه علما لاحتمال انقلابه حيوانا مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال النقيض والخلاء عند المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) أمر اعتباري به يعقل الشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها وبه يستدل على جواز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد (والامكان الاستعدادي) هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص) من افراده اللاضروري الوجود واللاضروري العدم والممتنع من افراده الضروري العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا لشيء من الاشياء لتباين المقولات التي هي الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات أبي البقاء الكفوي

(فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) تفصيل ليروا ولذلك قرئ يره بالضم وقرأ هشام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب وقيل الآية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة أو من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله أشتاتا والذرة النملة الصغيرة أو الهباء (من البيضاوي عليه الرحمة) قوله ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد في الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور في حديث أبي طالب وفي الانتصاف كون حسنات الكافر لا يثاب عليها ولا ينعم بها صحيح وأما تخفيف العذاب بسببها فغير منكر وقد ورد في الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن حاتما يخفف الله عنه لكرمه لكنه قيل على المصنف انه نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وفي تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم العذاب وبه صرح المصنف أيضا لان أعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد بالاجماع بخلاف أصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا فان الخلاف في احباط عملهم بين أهل السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه أن الكفار مخاطبون بالتكاليف في المعاملات والجنايات اتفاقا واختلفوا في غيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب بها الا عقاب تاركها وثواب فاعلها وأقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف لما صرح به في سبب نزول هذه الآية والذي يلوح للخاطر بعد استكشاف سرائر الدفاتر أن الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبي طالب كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل الكتاب كما تقتضيه الحكمة والعدل الالهي ويعذب على المعاصي غير الكفر أيضا وقد صرح به الامام في سورة الفرقان مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب أي عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب لا يخفف لانه لا يغفر أن يشرك به أي يكفر به وما في مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب المخلد كأعمال غيرهم وهذا معنى كونه سرابا وهباء وما في التبصرة وشرح المشارق وتفسير الثعلبي أن أعمال الكفرة الحسنة التي لا يشترط فيها الايمان كانجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام ابن السبيل يجزى عليها في الدنيا ولا يدخر لهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يثاب عليها في الآخرة أولا بناء على اشتراط الايمان في الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل هو بمعنى وجود الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام في الحديث أسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان وقوع جزائهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لان ما في الدنيا كتوفية السيد العبد المطيع له وتعهده بلوازمه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرم مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرماني ان التخفيف واقع لكنه ليس بسبب عملهم بل لامر آخر كشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه وقال الزركشي من أنواع الشفاعة التخفيف عن أبي لهب لسروره بولادة النبي صلى الله عليه وسلم واعتاقه ثويبة جاريته حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجده في غير ذلك الكتاب ولذا أرخينا له عنان البيان وبه سقط ما أورد على المصنف من تناقض كلاميه فتدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف يرى كل أحد جزاء ذرات الاعمال خيرها وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسيئات المؤمنين منها ما يغفر وهذا ينافي الكلية المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للثواب والنعيم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهور استحقاقه وان لم يقع وعلى هذا العموم غير مقصود لان فيه مقدرا ترك لظهوره والعلم به من آيات أخر فالتقدير من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر أو الموصول الاول عبارة عن السعداء والثاني عن الاشقياء فلا ينافي ما ذكر أيضا ومرضه لانه خلاف الظاهر لا لما قيل من أنه لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لاصحاب الكبائر حتى ينافي المذهب الحق لجواز ارادة الكفار بقرينة السياق فتأمل قوله لقوله أشتاتا الظاهر أنه تعليل لكون المراد عن الاولى السعداء وبالثانية الاشقياء فان الاشتات فسر بما محصله فريق في الجنة وفريق في السعير فالظاهر أن يرجع كل فقرة لفرقة ليطابق المفصل المجمل ولان اعادة من تقتضي التغاير الحقيقي وقيل انه تعليل لقوله تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في أول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت بعض العارفين أنه فسر هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انه سبحانه وتعالى لما شرح أمر الالهية فى سورة الاخلاص
ذكر هذه السورة عقيبها فى شرح مخلوقاته فقال أولا قل أعوذ برب الفلق وذلك
لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه هو الذى فلق تلك الظلمات بنور التكوين
والايجاد والابداع فلهذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه
أن عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال ألا له الخلق والامر وعالم
الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والآفات اما عالم الخلق وهو عالم الاجسام
والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم
الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك
لاجرم قال قل أعوذ برب الفلق الذى فلق ظلمات بحر العدم بنور الايجاد والابداع
من الشرور الواقعة فى عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الظاهر
أن الاجسام اما أثيرية واما عنصرية والاجسام الاثيرية خيرية لانها بريئة عن
الاختلال والفطور على ما قال تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع
البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهى اما جمادات أو نباتات أو حيوانات
اما الجمادات فهى خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة والانوار
عنها بالكلية زائلة وهى المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب وأما
النباتات فالقوة الغاذية النامية هى التى تزيد فى الطول والعرض والعمق معا
فهذه هى القوة النباتية كأنها تنفث فى العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات
فى العقد الثلاث وأما الحيوانات فالقوى الحيوانية هى الحواس الظاهرة والحواس
الباطنة والشهوة والغضب وكلها تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم
الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد
اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهى
المستفيدة فلا يكون مستفادا منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكر بعدها
فى سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية فى الترقى وذلك لانها بأصل
فطرتها مستعدة لان تنتقش بمعرفة الله ومحبته الا أنها تكون فى أول الامر خالية
عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها فى المرتبة الثانية علوم أولية بديهية يمكن
التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم فى آخر الامر تستخرج تلك المجهولات
الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى
من مراتب النفس الانسانية وهى حالة كونها خالية عن جميع العلوم البديهية
والكسبية وذلك لان النفس فى تلك المرتبة تحتاج الى مرب يربيها ويزينها بتلك
المعارف البديهية والكسبية ثم فى المرتبة الثانية وهى عند حصول هذه العلوم
البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم فى المرتبة الثالثة وهى عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس فكان الحق سبحانه سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب فى اطلاق اسم الخناس على الوهم أن العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يخنس ويرجع ويمتنع من تسليم النتيجة فلهذا السبب سمى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى أن ضرر هذا الخناس عظيم على العقل وانه قلما ينفك أحد منه فكأنه تعالى بين فى هذه السورة مراتب الارواح البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر درجات مراتب الانسانية فلا جرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه انتهى ما نقله عن بعض العارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس أبو على بن سينا وقد رأيت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص فى أقل من مقدار كراس وخلاصة ما يتعلق بالسورتين ماذكره الامام هنا ثم قال فى تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله تعالى من شر ما خلق المسئلة الثانية طعن بعض الملاحدة فى قوله قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق من وجوه أحدها أن المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى وبقدره أم لا فان كان الاول فكيف أمر أن يستعيذ بالله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره فهو واقع فكأنه تعالى يقول الشئ الذى قضيت بوقوعه فهو لا بد واقع فاستعذ بى منه حتى لا أوقعه وان لم يكن بقضائه وقدره فذلك يقدح فى ملك الله وملكوته وثانيها أن المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا دافع له فلا فائدة فى الاستعاذة منه وان كان معلوم اللاوقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها أن المستعاذ منه ان كان فيه مصلحة فكيف رغب المكلف فى طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خلقه وقدره واعلم أن الجواب عن أمثال هذه الشبهات أنه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا الكلام فى هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس معناه أن الخناس وهو القوة المتخيلة انما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الاولى للنفس لما ثبت أن المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب بواسطته تنبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة أولا فى الصدر ثم قال تعالى من الجنة والناس الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هى الحواس الباطنة والمستأنسة هى الحواس الظاهرة هذا هو الذى يبلغ اليه العقل فى هاتين السورتين والله أعلم بحقائق كلامه وغاية اسراره واشاراته من أصل تفسير أبى على بن سينا (الاشتراك) هو اما لفظى أو معنوى فاللفظى عبارة عن الذى وضع لمعان متعددة كالعين والمعنوى عبارة عن الذى كان موجودا فى محال متعددة كالحيوان والحاصل

أنّ المعنوى يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظى لانه يقتضى الاوضاع المتعددة واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع فى صحته وفى كونه بطريق الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به فى اطلاق واحد هذا أو ذاك وقد أشير فى المفتاح بان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور ويوضحه يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من محل النزاع فى شئ اذ لا نزاع فى امتناعه حقيقة ولا فى جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة قال بعض المحققين يجرى العموم فى المشترك المعنوى بلا خلاف ولا يجرى فى اللفظى فان الاشتراك المعنوى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المتحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول البياض والسواد وغيرهما بالمعنى اللونية والاشتراك اللفظى بأن يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين والمشترك فى اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك أو الاعيان وأما المشترك المعنوى وهو أن يكون المعنى مشتركا فيه فليس باصطلاح الفقهاء ولا يشترط فى ثبوت الاشتراك فى لفظ نقل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط نقلهم أنه مستعمل فى معنيين أو أكثر واذا ثبت ذلك بنقلهم فنحن نسميه مشتركا باصطلاحنا ورجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل فى صيغته وقد يكون بالتأمل فى سياقه وقد يكون بالتأمل فى غيره واعلم أنّ الشافعى رحمه الله قال يجوز أن يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على أحدهما الا بقرينة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا ومناطا للحكم وأما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك فى أكثر من معنى واحد لانه اما أن يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كون الصلاة فى قوله تعالى انّ الله وملائكته يصلون على النبى مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن أهل اللغة بل هى حقيقة فى الدعاء ولانّ سياق الآية ايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبى فلا بدّ من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أمّا الحقيقى فهو الدعاء فالمراد أن يدعو ذاته بايصال

الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازي فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهيم يكون بها وبغيرها من تحريف أو تبديل والايضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل مسمى غير معين واشتراك المعارف في الاعلام اتفاقي غير مقصود بالوضع والاشتراك في البديع ثلاثة أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو أن يأتي الناظم في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكا أصليا أو فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذي لم يرده الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكد أن المقصود غير ما توهمه السامع كقوله

شيب المفارق يروي الضرب من دمهم * ذوائب البيض بيض الهند لا اللمم

فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى أنه أريد بيض اللمم لقوله شيب المفارق من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (قصة رتن الهندي) ذكر في أوائل الثلث الاخير من النفحات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضي الدين علي لالا الغزنوي سافر الى الهند وصحب أبا الرضي رتنا وأعطاه رتن مشطا زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر في النفحات أيضا أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السمناني كأنه وصل اليه من هذا الشيخ وأن علاء الدولة لفه في خرقة ولف الخرقة في ورقة وكتب على الورقة بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقة وصلت من أبي الرضي رتن الى هذا الضعيف وذكر أيضا أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال ان ذلك كان أمانة من الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضي الدين انتهى كلام النفحات وفيه نظر وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من يعرفه فخله ان أطقت والسلام (من الكشكول لبهاء الدين العاملي) أقول قال صاحب القاموس في مادة رتن ورتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزي قيل انه ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وصدق وروى أحاديث سمعناها من أصحاب أصحابه انتهى ولعل الرمز فيه أن صاحب القاموس من مصدقيه لما أنه سلط صيغة التمريض على النفي لا على الاثبات وأثبت له أصحاب أصحاب رواة أحاديث وادعى أنه سمعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلعلك تجد رمزا آخر وتفصيل هذه القصة ردا وقبولا فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات ابن العراق وفي كلامه اشارة الى ما أشرنا اليه من أن صاحب القاموس مجد الدين الفيروزابادي من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان أردت التفصيل فعليك

بمراجعة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد راغب الوزير) قال الامام الرازى فى آخر تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثانى فى تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفاء فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما فى الدنيا فلا بد له فى الآخرة من أصل والا لكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما فى الآخرة فلا بد له فى الدنيا من مثال والا لكان كشجر بلا ثمر ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد أن يكون فيها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها ويكون ما سواه فى طاعته وتحت أمره ونهيه كما قال تعالى ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضا فلا بد فى الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأعلاها وأبهاها ويكون كل ما سواه فى هذا العالم تحت طاعته وأمره فالمطاع الاول هو المطاع فى عالم الروحانيات والمطاع الثانى هو المطاع فى عالم الجسمانيات كالظل ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب أن يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة فالمطاع فى عالم الارواح هو المصدر والمطاع فى عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى وبهما يتم أمر السعادات فى الدنيا والآخرة واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر فى الدعوة الى الله تعالى وهذه الدعوة انما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويندرج فى أحكام الرسول قوله لا نفرق بين أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدا وهى معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبنى على أمرين أحدهما المبدأ والثانى الكمال فالمبدأ هو قوله وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الالتجاء بالكلية الى الله وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا أن المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية أما المبدأ فانما تكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة وهى معرفة الله والملائكة والرسل والكتب (وأما الوسط فانما تكمل معرفته بمعرفة أمرين سمعنا وأطعنا وهو نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأما الغاية فهى انما تتم بأمر

واحد

واحد وهو قوله والبك المصير فابتداء الامر أربعة وفى الوسط صار اثنين وفى النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع فى المعرفة تفرع عنها سبع مراتب فى الدعاء والتضرع فأولها قوله لاتؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصر والاضرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة فى يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لانا فى الدنيا عبدناك واستعنا بك فى كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة فى آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها فى صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار فى عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية فى مداخل الشيطان) اعلم أن المداخل التى يأتى الشيطان من قبلها فى الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذى عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فمنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذى لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذى عسى الله أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة فى بنى آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية فى الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس الآية فليس في بني آدم أشر من الحسد كما أنه ليس في الشيطان أشر من الوسوسة بل قيل الحاسد أشر من ابليس لان ابليس روى أنه أتى باب فرعون فقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون أتعرف في الارض أشر مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة واذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل الله سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلاجرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة أما بيان الامهات الثلاث فنقول ان من عرف الله وعرف أنه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام ياموسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف أنه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى وهي أنه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكر معهما اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت من هذه الاسماء الثلاثة الرب الملك الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقرير كأنه قيل ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان أتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة الشهوة وولديها بهذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان

شيطان الهوى وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدا والوسط والمعاد) اعلم أن قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره أن المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أن هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلاجرم هو دليل من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انما كان يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان أيضا كذلك وذلك أن تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على أن ذلك الاله واحد وأن كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم مالك سواه ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل على أن الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر أن قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

على رحمته في الدنيا والآخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته
بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله اياك
نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لابد من معرفتها في تقرير العبودية
وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال
أما الاعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان أحدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة
بقوله اياك نعبد والثاني علمه بأنه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة
بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الآثار المتفرعة على
تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا
الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحقون
المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليه الاشارة
بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين أخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة
المؤمنون واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين أخلوا
بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا
عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما
أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثاني أن تصل اليه محصولات
المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله
صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون
اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال
الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم
المغضوب عليهم وبالطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة
وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة
في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد كرمنا بني آدم
وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
تفضيلا) قيل في تكرمة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة
الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد وقيل بتسليطهم على
ما في الارض وتسخيره لهم وقيل كل شيء يأكل بفيه الا ابن آدم وعن الرشيد
أنه أحضر طعاما فدعا بالملاعق وعنده أبو يوسف فقال له جاء في تفسير جدك ابن عباس
قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم جعلنا لهم أصابع يأكلون بها فأحضرت الملاعق
فردها وأكل بأصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب
بني آدم تفضيلا أن ترفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والعجب من
المجبرة كيف عكسوا في كل شيء وكابروا حتى جسرتهم عادة المكابرة على العضيهة التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله أمرهم وتكثيره مع تعظيم ذكرهم وعلموا أين أسكنهم وأنى قربهم وكيف نزلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه من أممهم ثم جرّهم فرط التعصب عليهم الى أن لفقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة ربنا انك أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فأعطناه في الآخرة فقال وعزتي وجلالي لا أجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان ورووا عن أبي هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذلوا حتى سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم وفضلناهم على جميع ممن خلقنا أي جماعة ممن خلقنا على أن معنى قولهم على جميع ممن خلقنا أشجى لحلوقهم وأقذى لعيونهم ولكنهم لا يشعرون فانظر الى تمحلهم وتشبثهم بالتأويلات البعيدة في عداوة الملا الاعلى كأن جبريل عليه السلام غاظهم حين أهلك مدائن قوم لوط فتلك السخيمة لا تنحل عن قلوبهم (من الكشاف تجاوز الله عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف) وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض أفراده والمسئلة موضع نظر وقد أوّل الكثير بالكل وفيه تعسف (من أنوار التنزيل للبيضاوي رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد بالاستثناء معناه اللغوي وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير بالذكر فانه يقتضي أن غيرهم لم يفضل عليه والا لم يكن للتخصيص وجه والمراد بالملائكة ههنا اما جنسهم أو الخواص منهم على المذهبين المذكورين في الاصول اذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ جواب لسؤال واعتراض على الزمخشري كغيره ممن قال ان ظاهر الآية يدل على تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب أهل السنة فدفعه بأن تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضي تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر فالمراد بالجنس في كلامه الاستغراق أي اللازم من النظم عدم تفضيل جنس البشر بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنو آدم عام وليست اضافته للعهد فكذا ضميره أو على الخواص منهم فلا ينافي ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك أو على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من البشر أفضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل

الكمل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكرو بيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب الرازى والغزالى قوله والمسئلة موضع نظر مراده ماذكر فى الكشف من أن هذه المسئلة لا تستند الى دليل قطعى ولا يخلو دليل من أدلتها عن الطعن ولذا لم يضلل أحد من أصحاب الاقوال فيها ولم ينسب الى بدعة لعدم اخلاله بتعظيم الفريقين قوله وقد أول الكثير بالكل كأن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد فى القرآن ولا فى كلام الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حينئذ كذا قيل لكن المصنف رحمه الله تبع فى هذا الزمخشرى مع أنه قيل انه فسر الاكثر فى قوله تعالى وما يتبع أكثرهم الاظنا بالجميع فكأنه أراد أنه تعسف هنا لان من التبعيضية تنادى على خلافه وكونها بيانية خلاف الظاهر واذا كان التفضيل فى الغلبة والاستيلاء لا يكون دليلا على المدعى لان التفضيل المختلف فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر ثوابا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجى) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها وأسئلتها فى التفسير الكبير للامام الرازى فى سورة البقرة عند قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الخ فان أردت ذلك فراجعه (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر ويراد به الدال ومنه يادليل المتحيرين أى هاديهم الى ما تزول به حيرتهم ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمى الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شرعيا قطعيا كان أو غير قطعى حتى سمى الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة كون الشئ بحيث يفيد الغير علما اذا لم يكن فى الغير مانع كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية والدلالة أعم من الارشاد والهداية والايصال بالفعل معتبر فى الارشاد لغة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملته حيث يتعدى بعلى ولم يعامل فى الهداية التى بمعناها ذلك بل عومل معها معاملة سائر مضاهيها وما كان للانسان اختيار فى معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار فى ذلك فبكسرها مثلا اذا قلت دلالة الخبر لزيد فهو بالفتح أى له اختيار فى ذلك واذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخبر سجية لزيد فيصدر منه كذا فما كان والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لاثبات الاثر والاستدلال فى عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف المشهور للدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى أن الدليل والمدلول متضايفان كالاب والابن فيكونان متساويين فى المعرفة والجهالة فلا يجوز أخذ أحدهما فى تعريف الآخر لان المعرف ينبغى أن يكون أجلى والتعريف

الحسن

الحسن الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء آخر وأوهمنا للتنبيه أي كل واحد دليل كما يقال الانسان اما عالم أو جاهل لا للتشكيك والتعريف بأنه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقق شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي لا مطلق الدليل الذي هو أعم من أن يكون قطعيا أو ظنيا والدليل عند الاصولي هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى مطلوب خبري وعند الميزاني هو المقدمات المخصوصة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل اما عقلي محض كما في العلوم العقلية أو مركب من العقلي والنقلي لان النقلي المحض لا يفيد اذ لا بد من صدق القائل وذلك لا يعلم الا بالعقل والا لدار أو تسلسل ودلائل الشرع خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتنافي والدوران والثلاثة الاول نقلية والباقيان عقليان والدليل القطعي قد يكون عقليا وقد يكون نقليا كالمتواتر وقول النبي مشافهة من النقليات مما ينقل مشافهة والاجماع والدليل المرجح ان كان قطعيا كان تفسيرا وان كان ظنيا كان تأويلا والدليل ان كان مركبا من القطعيات كان تحقق المدلول أيضا قطعيا ويسمى برهانا وان كان مركبا من الظنيات أو اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لان ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل والفرع لا يكون أقوى من الاصل ويسمى دليلا اقناعيا وامارة ولا يخلو الدليل من أن يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي فيسمى برهانا أو من الكلي الى البعض فيسمى استقراء أو من البعض الى البعض فيسمى تمثيلا واسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول والحجة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان نظير الحجة وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقة معرفا وان كان تصديقا يسمى طريقة دليلا والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني أمارة وقد يخص بما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة ويسمى هذا برهانا انيا وعكسه يسمى برهانا لميا وهو أولى وأفيد ثم الدليل السمعي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالادلة السمعية أربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعي بلا خلاف وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعية فيثبت بكل منهما الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام على الخلاف وظني الثبوت والدلالة كأخبار آحاد مفهومها ظني فيثبت بها السنة والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف وللدليل القطعي معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كمحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل هو تعدد الوضع كالقياس والظاهر والمشهور ويسمى بالظني اللازم العمل

فى اعتقاد المجتهد وهو نوعان ما يبطل بتركه العمل وهو دون القطعى ويسمى بالفرض الظنى كمقدار المسح وما يفسد به وهو دون الفرض فوق السنة ويسمى بالواجب والفرض العملى كدعاء الوتر واختلف العقلاء فى أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال النقليات للنقل والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطأ الرواة فى نقل معانى المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها ظنية فما توقف عليها فهو ظنى بخلاف العقليات نعم ربما اقترنت بالدلائل النقلية أمور يعرف وجودها بالاخبار المتواترة فتلك الامور تنفى هذه الاحتمالات فحينئذ تفيد اليقين فالكلام على الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل النقلى ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه وقدرته ونبوة الرسول حذر الدور كما لا يثبت بالدليل العقلى ما لا يمتنع اثباته ونفيه عقلا كأكثر التكليفات ومقادير الثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار وما عدا هذين القسمين كوحدانية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقلى والنقلى يؤول النقلى ولو رجح النقل وقدح فى العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو النقل فيلزم القدح فى النقل ويكتفى فى المقام الخطابى بالظن ويقنع بظن أنه أفاده وأما المقام الاستدلالى فهو ما يطلب فيه ما أفاده المخاطب سواء كان المقام مما يمكن أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذى يكون دليلا على اثبات المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذى عليه تعويل الخصم هو النهاية فى الحسن والكمال وليس كذلك الدليل الذى يكون مثبتا للحكم الا أنه لا يكون دافعا لمعارضة الخصم (الى هنا ملخصا من تعريفات أبى البقاء الكفوى عليه الرحمة) قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسا قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا اعلم أنه تعالى لما أطنب فى شرح الالهيات والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالامر بالصلاة ونبه على ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك فى القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة فقال وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة ولفظة من ههنا ليست للتبعيض بل هى للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وننزل من هذا الجنس الذى هو قرآن ما هو شفاء فجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من الامراض الروحانية وشفاء أيضا من الامراض الجسمانية أما كونه شفاء من الامراض الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحانى نوعان الاعتقادات الباطلة والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فأشدها فسادا ما كانت فى الالهيات والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

فى هذه

في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان أقوى الامراض الروحانية هو الخطأ في هذه المطالب والقرآن مشتمل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب الباطلة من العيوب الباطلة لاجرم كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض الروحاني وأما الاخلاق المذمومة فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من المفاسد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال المحمودة فكان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض فثبت أن القرآن شفاء من جميع الامراض الروحانية وأما كونه شفاء من الامراض الجسمانية فلأن التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض ولما اعترف الجمهور من الفلاسفة وأصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقى المجهولة والعزائم التي لا يفهم منها شيء آثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلأن تكون قراءة القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين وتحقير المردة والشياطين سببا لحصول المنافع في الدنيا والدين كان أولى ويتأكد ما ذكرنا بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله وأما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم أنا بينا أن الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرآن قسمان بعضه يفيد الخلاص عن شبهات الضالين وتمويهات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم العالية والاخلاق الفاضلة التي بها يصل بها الانسان الى جوار رب العالمين والاختلاط بزمرة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي في تكميل موجبات الصحة لاجرم بدأ الله تعالى في هذه الآية بذكر الشفاء ثم أتبعه بذكر الرحمة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين بين كونه سببا للخسار والضلال في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع القرآن يزيدهم غيظا وغضبا وحقدا وحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة يزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة والاتيان بتلك الاعمال يقوى تلك الاخلاق فبهذا الطريق يصير القرآن سببا لتزايد هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزى والضلال والفساد والنكال ثم انه تعالى ذكر السبب الاصلي في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في أودية الضلال ومقامات الخزى والنكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم أن ذلك انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم فقال واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه يعني أن نوع الانسان من شأنه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار غافلا عن عبودية الله متمردا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى أعرض أي ولى ظهره الى عرضه أي ناحيته ونأى بجانبه أي تباعد ومعنى

النأى فى اللغة البعد والاعراض عن الشئ وهو أن يوليه عرض وجهه والنأى بالجانب أن يولى عنه عطفه ويوليه ظهره وأراد الاستكبار لان ذلك من عادة المتكبرين ثم قال تعالى واذا مسه الشر كان يؤسا أى اذا مسه الشر من فقر أو مرض أو نازلة من النوازل كان يؤسا شديد اليأس من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والحاصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اغتر بها فنسى ذكر الله تعالى وان بقى فى الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله فهذا المسكين محروم أبدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شواكل أى تتشعب منه طرق كثيرة ثم الذى يقوى هذا أن المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة حرة طاهرة علوية صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة نذلة خبيثة سفلية ظلمانية صدرت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلفوا فى أن النفوس الناطقة البشرية هل هى مختلفة بالماهية أولا فنهم من قال انها مختلفة بالماهية وان اختلاف أفعالها وأحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال انها متساوية فى الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهياتها بل لاجل اختلاف أمزجتها والمختار عندى هو القسم الاول والقرآن مشعر بذلك وذلك لانه تعالى بين فى الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة الى قوم آخرين يفيد الخسار والخزى ثم أتبعه بقوله قل كل يعمل على شاكلته ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء والرحمة وأن اللائق بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها الخزى والضلال كما أن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرآن ضلال على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا اعلم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل على شاكلته وذكرنا أن المراد منه مشاكلة الارواح للافعال الصادرة عنها وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوا عن الروح وفى الآية مسائل المسئلة الاولى للمفسرين فى الروح المذكور فى هذه الآية أقوال وأظهرها أن المراد منها الروح الذى هو سبب الحياة روى أن اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن ثلاثة فان أخبركم باثنين وأمسك عن الثالث فهو نبى سلوه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال عليه الصلاة والسلام غداً أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانقطع عنه الوحى أربعين يوما ثم نزل بعده ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ثم فسر لهم قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويسألونك عن الروح وبين أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيتم من العلم الا قليلا ومن الناس من طعن فى هذه الرواية من وجوه أولها أن الروح ليس أعظم شأنا ولا أعلى درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأى مانع يمنع من معرفة الروح وثانيها أن اليهود قالوا ان أجاب عن القصتين ولم يجب عن الروح فهو نبى وهذا بعيد عن العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الا حكاية من الحكايات وذكر الحكايات يمتنع أن يكون دليلا على النبوة وأيضا فالحكاية التى يذكرها اما أن تعتبر قبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك فلا فائدة فى ذكر هذه الحكاية وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا يبعد جعله دليلا على صحة النبوة وثالثها أن مسئلة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل المتكلمين فلو قال الرسول انى لا أعرفها لا ورث ذلك ما يوجب التحقير والتنفير فان الجهل بمثل هذه المسئلة يفيد تحقير أى انسان كان فكيف الرسول الذى هو أعلم العلماء وأفضل الفضلاء ورابعها انه تعالى قال فى حقه الرحمن علم القرآن وقال وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدنى علما وقال فى صفة القرآن ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أرنا الاشياء كما هى فمن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به أن يقول أنا لا أعرف هذه المسئلة مع أنها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق بل المختار عندنا أنهم سألوه عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه وتقريره أن المذكور فى الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه كثيرة أحدها أن يقال ما ماهية الروح أهو متحيز أم حال فى المتحيز أم موجود غير متحيز ولا حال فى المتحيز وثانيها أن يقال الروح قديمة أم حادثة وثالثها أن يقال الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تفنى ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة الارواح وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويسألونك عن الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أى شئ من هذه المسائل سألوا الا أنه تعالى ذكر فى الجواب عن هذا السؤال قوله قل الروح من أمر ربى وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين من المسائل التى ذكرناها احداهما السؤال عن ماهية الروح والثانية عن قدمها وحدوثها اما البحث الاول فهو أنهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيته

أهو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبائع والاخلاط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام أم هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فأجاب الله بأنه موجود مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام وهذه الاعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر وأما الروح فانه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن فقالوا لما كان شيأ مغايرا لهذه الاجسام ولهذه الاعراض فما حقيقته وماهيته فانا لا نعقل شيأ سوى هذه الاعراض وهذه الاجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بامر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه فان أكثر حقائق الاشياء وماهياتها مجهولة فانا نعلم أن السكنجبين له خاصية تقطع الصفراء فأما اذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها المخصوصة فذلك غير معلوم فثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من كونها مجهولة نفيها فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وأما البحث الثاني فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيد وقال فلما جاء أمرنا أي فعلنا فقوله قل الروح من أمر ربي اي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على أنهم سألوه أالروح قديمة أم حادثة فقال بل هي حادثة وانما حصلت بفعل الله وتكوينه وايجاده ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى أن الارواح في مبدا الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال تكون في التغير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من أمر ربي يدل على أنهم سألوه أالروح حادثة أم لا والجواب بأنها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها من حال الى حال وهو المراد بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية والثالثة الى السادسة في بيان الروح وتجرد النفوس الناطقة وغيرهما مما يتعلق بهذا الباب نفيا واثباتا فان أردت الاستقصاء فعليك بمطالعة هذه المسائل منه والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والأهواء وتحيرت فيها الافهام واضطربت آراء الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى أراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر أمور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح والشرور من أنواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت أن الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها أشنع من مذهب من جعل الاصنام أو الكواكب شفعاء عند الله وأيضا يلزمهم أن ما أراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وأن ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة أخرى كالأشاعرة ومن يحذو حذوهم الى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارداتها وأشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا رادّ لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب وأوضاعها لحدوث الحوادث الارضية وأشخاص الانسان والحيوان واصدور أفاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست أسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى أجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب أولا ثم يوجد تلك المسببات عقيبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء وخواص الامامية الى أن الاشياء في قبول الوجود من المبدا المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب

وتطلع وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى
بلا سبب وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد
سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان
في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أن السبب
المتوسط أيضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شئ من الاشياء الى أحد
غيره وقالوا لاريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجود ولا في أن صدور
الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة
ومن ضاهاها واما أن يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس
فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات
داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
ولكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع
اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع أصلا
فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق
وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الاولين وأسلم من الآفات وأصح عند ذوي
البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور
أوسطها وذهبت طائفة أخرى وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصة الى ان
الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من
الحق الاول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها
وطبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شئ واحد وهو الحق سبحانه حاشا الجناب
الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقة الالهية مع أنها في غاية
البساطة والاحدية ينفذ نورها في أقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات
الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما
كسبت وهو مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف
والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما أقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف
والوجدان فاذن كما أنه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل
الا فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله
بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منزلة
الاشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والايجاد الى العبد

صح

صحيح كتبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شؤن الحق الاوّل فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق بأحدية ذاته لا يشوبه انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شئ هو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدي وله عواقب الاثنية والمدائح والتقاديس وذلك لانّ شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ماشمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الموجودات بالاعدام والظلمات والارجاس لبعدها عن منبع الوجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها أشد معين على فهم هذا المطلب فانّ فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين الصانعين أنه قد تقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوها ولا شبهة في أنّ المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين علي عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين اذ ليس المراد منه أنّ في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا أيضا معناه أنّ فيه خلوا عنهما ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى ولا أنه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أنّ العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

معناه أنه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذى هو مختار وأنّ اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور أوسطها يتحقق فى هذا المذهب فان المتوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن كسر طرفيهما كالماء الفاتر الذى يقال له لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم انّ التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنهما وقد يكون الجامع لهما بوجه أعلى وأبسط من غير تضادّ وتزاحم بينهما وهذا فى مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه أعلى وأبسط مما يوجد فى هذا العالم لانّ التى توجد منها انما تفيض منها بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثانى كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التى فى الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت أيها الراغب فى معرفة الاشياء بالتحقيق الساعى بسلوكه الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كن هو ذو الوجهين بل كن فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم من أهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته كل شئ لا يخلو من ذاته شئ من الذوات ولا من فعله شئ من الافعال ولا من شأنه شئ من الشؤن ولا من ارادته ومشيئته شئ من الارادات والمشيئات ولاجل ذلك قال كل يوم هو فى شأن وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمى عنه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بأيديهم والتعذيب هنا عين القتل فهذا ما عندى من مسئلة خلق الاعمال التى اضطربت فيها افهام الرجال والله ولى التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية ثم مثل فيه تحصيل ما أشد اعانة وتيسيرا فى هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذى كتبه أيدى الرحمن الذى كتب على نفسه الرحمة وكتب فى قلوبكم الايمان فعليك أن تتدبر فى كتاب النفس الانسانية وتتأمل فى الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك أنّ الافعال الصادرة عن العباد هى بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبرى ولا كما يقوله القدرى وأيضا لا كما يقوله الفلسفى فانظر الى أفعال المشاعر والقوى التى للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا ذاتا وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته وأفعاله واتل قوله تعالى وفى أنفسكم

أفلا تبصرون

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المهيئة المسموعة او انفعال السمع بها ولا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس تستخدم القوى فقط لكن يستخدم كاتبا أو نقاشا الا أن الاستخدام ههنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور رزيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم أن يكون كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سميعا بصيرا مع أنا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا أن نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من أفق عالم النفس ايضاح القول أن النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا كان أو كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل لهوية الالهية فلها هوية أحدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فتستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها وتضمحل انياتها في انيتها عند ظهورها وهويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم تنشأ النشأة الاخرى بالنفخة الثانية فاذا أنتم قيام تنظرون وأشرقت أرض البدن الاخروي بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذ بالقذ وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها واليها مرجعها ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه نبتدئ واليه نصير ألا الى الله تصير الامور (فصل في حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة) فمنها أنه يلزم قدم العالم أو تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون

من الاسلاميين من شكك ومنها عين ذاته عين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما أشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان الشيء من أفعاله علة غائية أو داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى جائزا معقولا فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي أثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح به نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الانفعال وغايته البارى المتعالى وفي العلوم مثلا علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته أن يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا أخذت على الاطلاق فغاياتها أنفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها ذا غاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهي وأحوال المبدا والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعلية المخصوصة البعيدة منه أو المتوسط أغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليخرج من أرضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على أن الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضا لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بأن الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضي بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى

الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقده المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء لان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من صفات الله انما يريد رضاء بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر (وقال أستاذنا السيد الاكرم) الفرق بين القضاء والمقضي ههنا لا يرجع الى طائل أليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار الا مقضي فاذن انما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالقضاء بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس بمقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الايجابية أو السلبية ولا شبهة أنهما من باب الاضافات وقد يراد به صورة علمية تلزمها تلك النسبة وكذا العلم والقدرة والارادة وأشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي أو الحكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا (وأما على المعنى الثاني) فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي خال عن النقائص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي وأما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاء بما سبق في علمه وأيضا الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذا الحيثية كفر ففيه أن علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها

هي حيثية معلومية له تعالى فكما أن ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في أنفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويبنور ما قررناه أنك اذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجدانك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فأتقن ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل أيضا على أن مبادي الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص أو آفة على ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من أن الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم وأهلها كما أن الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما جعلتني وقوله فبما أغويتني فالمضادات والمعاندات والمخاصمات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل أما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من أثبت له تعالى ارادة متجددة (وأما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من أتباع الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل أن الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسي في نقده) لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب أو ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر هذا الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب أن يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة أسباب

الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم أنك متى حققت علمت أن النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال أن يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية البارى لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وأيضا اذا كان الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ماذكرتموه فالجواب أن الامر والنهي ووقوعهما أيضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية الرديئة كما أنها أسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة أسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ماذكرناه أن أصحاب هذا الفن يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال محال فيستحيل من أحد أن لا يعطى الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه وهو أقرب الى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ماذكره في كتابه المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الناقد المحقق) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما أن يكون بلا توسط في الايجاد للشئ أو يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادة الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا للاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق أن حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ومنها أن الارادات الانسانية اذا كانت واردة من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء أرادها العبد أو لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته ألجأته اليها المشيئة الواجبة الالهية وما تشاؤن الا أن يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا تكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والا لزم أن تكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان أراد الفعل صدر منه الفعل والا فلا لا ما يكون ان أراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على أن لاحد أن يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العلي هناك في الخارج (من الاسفار الاربعة) لصدر الدين الشيرازي وهو من أفاضل الامامية المتأخرين ومن أماثل الصوفية المتبحرين رحمه الله رحمة واسعة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله في مولده ومبعثه ومغازيه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن

ابن عدنان واختلف النسابون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم عمرو وسمي هاشما لهشمه الثريد واطعامه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد ويدعى مجمعا لانه جمع قبائل قريش فأنزلها مكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا نعلم أنه كان لآمنة أخ فيكون خالا للنبي صلى الله عليه وسلم ولكن بنو زهرة يقولون نحن أخوال النبي صلى الله عليه وسلم لان آمنة منهم أما جدة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأبيه الادنى فهي فاطمة بنت عمرو ابن عائذ بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدة النبي صلى الله عليه وسلم لامه أم آمنة بنت وهب برة بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار (أظآر النبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظئره حليمة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أبيه الذي أرضعته بلبانه الحرث عبد العزى بن سعد ابن بكر واخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وأنيسة بنت الحرث وجدامة بنت الحرث وهي الشيماء لقب غلب على اسمها وابث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس سنين ثم رد الى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأمها فاطمة بنت زائدة بن الاصم من بني عامر ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا الا ابراهيم فانه لمارية القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده أبو هالة زرارة بن نباش الاسيدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن أبي هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت وربي ابنها هندا فكان ربيبه وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه الى أن قبضت أربعا وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة أبي طالب عمه بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة بنت زمعة وكانت تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكرا ولم يتزوج بكرا غيرها وكان تزوجه بها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثماني عشرة وبقيت الى خلافة معاوية وتوفيت سنة ثمان وخمسين وقد قاربت السبعين وقيل لها ندفنك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد أحدثت بعده فادفنوني مع أخواتي فدفنت بالبقيع وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

خنيس بن عبد الله بن حذافة السهمى وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كسرى ولا عقب له وماتت حفصة بالمدينة فى خلافة عثمان رضى الله تعالى عنه وتزوج زينب بنت خزيمة من بنى عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها أم المساكين وتزوج زينب بنت جحش الاسدية من بنى غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وهى بنت عمة النبى صلى الله عليه وسلم أمها أميمة بنت عبد المطلب وهى أول من مات من أزواجه بعد وفاته فى خلافة عمر رضى الله عنه وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أم حبيبة بنت أبى سفيان بن حرب واسمها رملة وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدى فتنصر وهلك بأرض الحبشة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذى حمل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيتها فهو باق بالمدينة عند موالى لها وبقيت الى خلافة معاوية وتزوج أم سلمة بنت أبى أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبى سلمة بن عبد الاسد وأم سلمة بنت عم أبى جهل وأخوها عبد الله بن أبى أمية كان من أشد قريش عداوة للنبى صلى الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أم سلمة سنة تسع وخمسين بعد عائشة بستة أشهر وأيام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها وبنى بها بسرف وسرف على عشرة أميال من مكة وتوفيت أيضا بسرف سنة ثمان وثلاثين ودفنت هنالك وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبى سبرة بن أبى رهم العامرى وتزوج صفية بنت حيى بن أخطب النضيرى وكانت عند رجل من يهود خيبر يقال له كنانة فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أحل دمه وسبى أهله وتزوجها وتوفيت سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان أغار على بنى المصطلق وهم غازون ونعمهم تسقى على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما أصاب وتزوجها النبى صلى الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين وأما التى وهبت نفسها للنبى صلى الله عليه وسلم قال أبو اليقظان هى خولة بنت حكيم السلمى وقال غيره هى أم شريك الازدية (أولاد النبى صلى الله عليه وسلم) ولد لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة القاسم وبه كان يكنى والطاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم ومن مارية القبطية ابراهيم فأما القاسم والطيب فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبى العاصى بن الربيع بن عبد العزى ابن عبد شمس واسم أبى العاصى القاسم وأمه هالة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسر يوم بدر فمن عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأتت زينب النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقدم أبو العاصى المدينة فأسلم وحسن اسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد مصير النبي صلى الله عليه وسلم اليها بسبع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها عتبة بن ابي لهب فامره أبوه أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة أشهر وعشرين يوما وولدت لعثمان عبد الله ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتيبة بن ابي لهب ففارقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لثمان سنين وشهر وعشرة أيام بعد مقدمه بالمدينة وأما فاطمة فتزوجها علي ابن أبي طالب بالمدينة بعد سنة من مقدمه المدينة وبنى بها بعد ذلك بنحو من سنة وماتت بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحسنا وأم كلثوم الكبرى وزينب الكبرى وأما ابراهيم من مارية القبطية فانه ولد بالمدينة بعد ثمان سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة أشهر وثمانية أيام وكانت مارية هدية المقوقس ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم احد السكب وفرس ابي عرعرة بردة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى اشتراه من الاعرابي وشهد له خزيمة بن ثابت وكان له عليه السلام فرس يقال له لزاز وفرس يقال له الظرب وفرس يقال له اللحيف وفرس يقال له لورد وكانت البغلة التي اهداها اليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت الى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعفور وكان له من النوق القصواء والجدعاء والعضباء وكانت لقاحه التي أغار عليها عيينة بن حصن بالغابة عشرين لقحة (أحواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين عام الفيل وعام الفجار عشرون سنة ودفعته امه الى أظآره من بني سعد بن بكر فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فاخرجته امه الى أخواله بالمدينة بعد سنة فتوفيت بالابواء وردته أم ايمن حاضنته الى مكة بعد موت امه وتوفي عبد المطلب وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع ابي طالب عمه الى الشأم وهو ابن اثنتي عشرة سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج الى الشأم في تجارة لخديجة وهو ابن خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنيت الكعبة ورضيت قريش بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن أربعين سنة ورأت قريش النجوم يرمى بها بعد عشرين يوما من مبعثه وتوفي عمه أبو طالب وهو ابن تسع وأربعين سنة وثمانية اشهر وايام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة ايام ثم خرج الى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة اشهر من موت خديجة وأقام بها شهرا ثم رجع الى مكة في جوار مطعم بن عدي وأسرى به الى بيت المقدس بعد سنة ونصف من وقت رجوعه الى مكة ثم امره الله بالهجرة وافترض عليه الجهاد فامر أصحابه بالهجرة فخرجوا أرسالا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعامر بن

فهيرة مولى ابى بكر وعبد الله بن ارقد و يقال ارقط ويقال اريقط الديلى وخلف
على بن ابى طالب على ودائع كانت للناس عنده حتى أداها ثم لحق به وهاجر
الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثنتى عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول فكان التاريخ من شهر ربيع الاول فرد الى المحرم لانه اول
شهور السنة ونزل بقباء على كلثوم بن الهند من بنى عمرو بن عوف الاوسى ثم مات
كلثوم فتحول الى سعد بن خيثمة الاوسى وأقام شهرا وأربعة أيام الى أن أتمت صلاة
المقيم ثم آخى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا
غزوة ودان بعد ستة أشهر ثم غزا عير القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا فى طلب كرز
حتى بلغ بدرا بعد عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدرا قال الشعبى بدر
كانت بئر الرجل يدعى بدرا قال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعتقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان
وسبعون رجلا والباقون من سائر الناس وكان لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبيض ورايته سوداء من مرط لعائشة مرحل وكانت رايته يومئذ مع على ولواؤه مع
مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا واسر أربعة وأربعون رجلا
وكان ممن أسر العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابى طالب وكانا خرجا مكرهين
ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان فى الاسارى عقبة بن ابى معيط والنضر
ابن الحرث بن كلدة فقتلهما النبى صلى الله عليه وسلم بالصفراء واستشهد من المسلمين
اربعة عشر رجلا وكانت بدر فى شهر رمضان سنة اثنتين لسبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن اسحق وكانت غزوة أحد سنة ثلاث فى شوال قال ولما سارت قريش لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بنى حارثة
فأقاموا بقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد فى الف رجل من أصحابه فلما كانوا فى بعض
الطريق انخزل عنهم عبد الله بن أبى ابن سلول بثلث الناس وقالوا والله ماندرى على
مانقتل انفسنا وهمت بنو حارثة وبنو سلمة بالرجوع ثم عصمهم الله ومضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذب فرس بذنبه فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب الفأل ولا يعتافه شم سيفك فانى أرى السيوف تسل
اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم فى سبعمائة
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
ما أمرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومالت الى الغنائم
فأصيب المسلمون وانهزم منهم من انهزم واستشهد من المهاجرين يوم احد أربعة نفر
حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب بن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد
واستشهد من الانصار أحد وستون رجلا وأسماء من قتل من المشركين وعددهم

فى كتب السير وكان يوم الخندق سنة أربع ويوم المصطلق وبنى لحيان فى شعبان سنة خمس ويوم خيبر فى سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة وفيها قدم عليه جعفر بن ابى طالب من عند النجاشى وفيها صالحه اهل فدك على النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لانه لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصده المشركون وكان ساق معه من الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فبايعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك أنه عليه السلام بعثه الى مكة ليخبر قريشا أنه لم يأت لحرب فاحتبسته قريش عندها وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس الى البيعة على مناجزة القوم ثم بلغه أن الذى ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه الى مؤتة فى سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال ان اصيب فجعفر وان أصيب فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتلة عظيمة فانحازت كل طائفة من غير انهزام وفى سنة ثمان فتح الله عليه مكة فى شهر رمضان فأقام بها خمس عشرة ليلة يقصر الصلاة ثم سار الى حنين فى شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن أسيد فلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع هوازن بحنين للنصف من شوال فهزمهم الله ونفله أموالهم ونساءهم وكان الذين ثبتوا مع النبى صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد هزيمة الناس على بن ابى طالب والعباس بن عبد المطلب آخذا بحكمة بغلته والفضل ابن العباس وأبا سفيان بن الحرث بن عبد المطلب وابنه قثم بن ابى سفيان ثم سار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين الى الطائف فحاصرهم شهرا ثم انصرف ولم يفتحها فاعتمر من الجعرانة فى ذى القعدة ثم انصرف راجعا الى المدينة فدخلها وأقام بالمدينة الى رجب سنة تسع ثم سار الى أرض الروم فكان أقصى أثره تبوك فأقام بها وبنى مسجدا هو بها الى اليوم وفتح الله عليه فى سفره ذلك دومة الجندل بعث اليها خالد بن الوليد فأتاه بأكيدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة الى حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر اميرا على الحاج فأقام للناس حجهم وهى أول حجة كانت فى الاسلام وأنزلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع على بن ابى طالب وأمره أن يقوم بها فى الناس اذا فرغ ابو بكر من الحج ثم صدر على وأبو بكر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسله الى ملوك الارض ودخل الناس فى الاسلام أفواجا وأنزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نعى الى نفسه فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذى القعدة فأقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فأقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم وصفر واثنى
عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه
الى أن قبض عشر سنين كوامل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد
يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة
الاربعاء فى حجرة عائشة رضى الله عنها وعن أبيها (خلافة ابى بكر وأخباره ونسبه)
هو أبو بكر عبد الله بن ابى قحافة عثمان وكان اسم ابى بكر فى الجاهلية عبد الكعبة فسماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه اولانه عتيق الله من
النار كما أخبره النبى صلى الله عليه وسلم وسمى صديقا لتصديقه خبر المسرى فهو عبد
الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع فى اليوم الذى قبض فيه رسول الله
عليه السلام فى سقيفة بنى ساعدة بن كعب بن الخزرج ثم بويع بيعة العام يوم الثلاثاء
من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدهم حتى
استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فحج بالناس سنة احدى عشرة وفتح اليمامة وقتل
مسيلمة الكذاب والاسود بن كعب العبسى بصنعاء وحج أبو بكر بالناس فى سنة اثنتى
عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشأم فكانت اجنادين سنة ثلاث
عشرة فى جمادى الاولى واختلفوا فى سبب مرضه الذى مات به وفى اليوم الذى مات
فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين فى آخره وقيل انه اغتسل فى يوم بارد فحم ومرض
خمسة عشر يوما وتوفى يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة
فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال اتفقوا على أن عمره ثلاث وستون سنة
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبى بكر بعقد ارسنى خلافته (خلافة عمر
ونسبه وأخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن قرط بن رياح بن عبد الله
ابن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ويكنى
أبا حفص وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس يخفونه ففرق بين
الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا وامرأة بمكة فكملهم عمر
أربعين وقال ابن مسعود مازلنا أعزة منذ اسلم عمر بويع له بالخلافة باستخلاف ابى بكر
اياه ففتح الله عليه فى سنى ولايته بيت المقدس وبلاد الشأم والعواصم مما يلى الروم
وهمذان ونهاوند والاهواز وماوالاها من بلاد العجم حتى انتهت الفتوحات الى
اصطخر كما هو مذكور فى كتب التواريخ وحج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى
المدينة فقتله فيروز أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذى
الحجة تتمة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر فى حجرة عائشة مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع أبى بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفى وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصح وقيل ابن ثلاث وستين سنة (خلافة عثمان وأخباره ونسبه) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع غرة المحرم سنة أربع وعشرين وهو يومئذ ابن تسع وستين سنة وفتح في ولايته أكثر بلاد فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن وافريقية وحصون قبرص وغيرها الى سنة خمس وثلاثين ثم حوصر في ذي الحجة من تلك السنة أكثر من عشرين يوما وقصته مشهورة فقتل يوم الاربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر على الاصح وقال الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين وهو يومئذ ابن اثنتين وثمانين سنة وقال هذا مالا اختلاف فيه ودفن بالبقيع ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم وأخفوا قبره وقيل دفن بأرض يقال لها حش كوكب وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها في البقيع (خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه) واسم أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى أبا الحسن قال ابن اسحق لما قتل عثمان بويع علي بن أبي طالب بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايع له أهل البصرة وبايع له بالمدينة طلحة والزبير وكانت عائشة خرجت من المدينة حاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف لقيها الخبر بقتل عثمان وبيعة علي فانصرفت راجعة الى مكة ولحق بها طلحة والزبير ومروان بن الحكم وعبد الله بن عامر ويعلى بن منبه عامل اليمن فلما تتاموا بمكة تشاوروا فيما يريدون من الطلب بدم عثمان وهموا بالشام لمكان معاوية فصرفهم عبد الله بن عامر عن ذلك الى البصرة فأخذوا عثمان بن حنيف عامل علي بها فهموا بقتله ثم تركوه وقتلوا خمسين رجلا كانوا معه على بيت المال وغيره من أعماله فلما بلغ عليا مسيرهم خرج مبادرا اليهم واستنجد أهل الكوفة ثم سار الى البصرة ومعه بضعة عشر ألف فخرج اليه طلحة والزبير وعائشة بأهل البصرة وهم تسعة عشر ألفا فاقتتلوا قتالا شديدا فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادي السباع قتله عمرو بن جرموز وأحيط بعائشة وأخذت ودخل علي البصرة بمن معه فبايعه أهلها وأطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى انصرف الى الكوفة واستعمل على البصرة عبد الله بن عباس وتهيأ لحرب معاوية فسار بأهل العراق ومن معه من سائر الناس وأقبل معاوية في أهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان ولم يزل في حرب الى أن قتل رضي الله عنه ولم يحج في شيء من سنيه لشغله بالحروب وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وستين وقيل ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الا ثلاثة أشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي لعنه الله وقصته مشهورة (وأما الحسن بن علي) فكان يكنى أبا محمد

ولما قتل علي بويع له بالكوفة وبويع لمعاوية ببيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة فسار الحسن يريده فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وبايع له ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية الى الشأم وانصرف الحسن الى المدينة فمات بها سمته جعدة بنت الاشعث امرأته بمواعد وعدها معاوية اياها وكانت وفاته في شهر ربيع الاول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي) فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سعد ابن أبي وقاص فقتل بكربلاء سنة احدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم أجمعين الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم فبينما هو عند العقبة اذ لقي رهطا من الخزرج فقال ألا تجلسون أكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبي عليه السلام قد أظل زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لذاك فلا يسبقن اليهود عليكم فأجابوه فلما انصرفوا الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم فأتى في العام القابل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار أحدهم عبادة بن الصامت فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي بيعة العقبة الاولى فبايعوه بيعة النساء يعني ما قال الله تعالى يا أيها النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيأ ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر سبعون رجلا الى الحج فواعدهم عليه السلام العقبة أوسط أيام التشريق قال كعب ابن مالك لما كانت الليلة التي واعدنا فيها بتنا أول الليل مع قومنا فلما استثقل الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان محمدا حيث علمتم فهو في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أبى الا الانقطاع اليكم فان كنتم وافين بما وعدتموه فأنتم وما تحملتم والا فاتركوه في قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا الى الله ومرغبا في الاسلام وتاليا القرآن فاجبناه بالايمان فقال اني أبايعكم على أن تمنعوني مما منعتم به آباءكم فقلنا ابسط يدك نبايعك عليه فقال عليه السلام أخرجوا الي منكم اثني عشر نقيبا فأخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان عبادة نقيب بني عوف وهذه بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة مشهورة وهي البيعة التي وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى

مكة

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهدها فهو من المبايعين في الثلاث رضي الله عنه (من شرح البخاري للكرماني عليه الرحمة) يعني أهل النظر قالوا حديثان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كفر بالله نبي قط وانه بعث اليه ملكان فاستخرجا من قلبه وهو صغير علقة ثم غسلا قلبه ثم رداها الى مكانه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه زوج ابنتيه عتبة بن أبي لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفي هذا تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول انه ليس فيه بنعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهما خلا اليمن ولم يزالوا على بقايا من دين أبيهم ومن ذلك حج البيت وزيارته والختان والنكاح وايقاع الطلاق اذا كان ثلاثا وللزوج الرجعة في الواحدة والاثنين وتفريق الفراش في وقت الحيض والغسل من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص في الجرح وقطع اليد في السرقة ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزاني المحصن والزانية المحصنة كذا واتباع الحكم في المبال في الخنثى وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر والنسب وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحدونه في صفاته وأفعاله ويؤمنون بالملكين الكاتبين وكلهم أهل التوحيد في الاعتقاد قال الاعشى وهو جاهلي

فلا تحسبني كافرا لك نعمة * على شاهدي يا شاهد الله فاشهد

يريد على لساني يا ملك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبي صلى الله عليه وسلم وأمهاته كلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون في اعتقادهم قال زهير بن أبي سلمى وهو جاهلي لم يلحق الاسلام في قصيدته المشهورة التي تعد من السبع

يؤخر فيوضع في كتاب ويدخر * ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وكانوا يقولون في البلية وهي الناقة التي تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت ان صاحبها يجيء يوم القيامة راكبها وان لم يفعل أولياؤه ذلك بعده جاء حافيا راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كالبلايا رؤسها في الولايا مانحات السموم حر الخدود والولايا البراذع وكانوا يقورون البرذعة ويدخلونها في عنق تلك الناقة وقال النابغة

مجلتهم ذات الاله ودينهم * قويم فما يرجون غير العواقب

يريد الجزاء بالاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعني على دين اسمعيل وابرهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله والعمل بشرائعهم في تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان في صغره

وكبره قبل الوحي وكان يعيبهم وقال عليه السلام بغضت الى غيرانه كان لا يعرف فرائض الله والشرائع التي شرعها العباده على لسانه حتى أوحي اليه ولذلك قال تعالى ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى يريد ضالا عن تفصيل الايمان والاسلام وشرائعه فهداك وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايمان الذي هو الاقرار لان آباءه الذين كانوا في أفعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقربهم فيما ذكروا منه ويتقون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على أن لا يبغى على أحد ولا يظلم وقال عبد المطلب الملك الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهبت لي فعجب منه كيف لم يسأله الانصراف عن البيت فقال ان لهذا البيت من يمنع منه أو كما قال فهؤلاء كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحي يؤمن بالله تعالى وهذا لا يخفى على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وقرمه هؤلاء كذلك الابني أمية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قريش كابي جهل وغيره لانه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام في اتبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال لنوح عليه السلام انه ليس من أهلك يعني ابنه لما كان على غير دينه وأما تزويجه ابنتيه الى الكافرين فهذا أيضا من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تقبح الاشياء بالتحريم وتحسن بالاطلاق والتحليل وليس في تزويجهما كافرين قبل أن يحرم الله عليه انكاح الكافر وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفرا بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر اما بغير معين أو بمعين من الامور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه لم يشرعوا الشرائع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواعظ وتوحيدا وتذكيرا بالجنة والنار وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التآليف والآثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها وتفننوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب طمطم الهندى فى صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة فى هذه الملة فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص على زبدها فاستخرجها ووضع فيها عدة من التآليف وأكثر الكلام فيها وفى صناعة الكيمياء لانها من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى أخرى انما تكون بالقوى النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولنقدم هنا مقدمة يتبين لك منها حقيقة السحر وذلك أن النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهى مختلفة بالخواص وهى أصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الصنف الآخر وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها فنفوس الانبياء عليهم السلام لها خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحانية البشرية الى الروحانية الملكية حتى تصير ملكا فى تلك اللمحة التى انسلخت منها وهذا هو معنى الوحى وهى فى تلك الحالة محصلة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير فى الاكوان ونفوس السحرة لها خاصية التأثير فى الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فمدد الهى وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الآخر والنفوس الساحرة على مراتب ثلاث يأتى شرحها فأولها المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر والثانية بمعين من مزاج الافلاك والعناصر أو خواص من الاعداد ويسمونها الطلسمات وهى أضعف رتبة من الاولى والثالثة تأثير فى القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقى فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن كأنها فى الخارج وليس هناك شئ كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هنالك شئ من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة هذا تفصيل مراتبه ثم هذه الخاصية تكون فى النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فهى لذلك وجهة الى غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا والكفر من مواده وأسبابه كما رأيت ولهذا اختلف الفقهاء فى قتل الساحر هل هو لكفره السابق على فعله أو لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد فى الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبتان الاوليان من السحر لهما حقيقة فى الخارج والمرتبة الاخيرة الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء فى السحر هل له حقيقة أو انما هو تخييل فالقائلون أن له حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والقائلون بانه لا حقيقة له نظروا الى المرتبة الثالثة الاخيرة فليس بينهم اختلاف فى نفس الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه المراتب والله أعلم واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذى ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر الى قوله الا باذن الله وفى الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر حتى كان يخيل اليه انه يفعل الشئ ولا يفعله وجعل سحره فى مشط ومشاقة وجف طلعة ودفن فى بئر ذروان فأنزل الله عز وجل عليه فى المعوذتين ومن شر النفاثات فى العقد قالت عائشة رضى الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التى سحر فيها الا انحلت وأما وجود السحر فى أهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين فكثير ونطق به القرآن وجاءت به الاخبار وكان للسحر فى بابل ومصر أيام بعثة موسى عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدعون ويتنازعون وبقى من آثار ذلك فى البرابى بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأينا بالعيان من يصور صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور وأمثال تلك المعانى من أسماء وصفات فى التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة التى أقامها مقام الشخص المسحور عينا أو معنى ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه فى فيه بتكرار مخارج حروف ذلك الكلام السوء ويعقد على ذلك المعنى فى سبب أعده لذلك تفاؤلا بالعقد واللزام وأخذ العهد على من أشرك به من الجن فى نفثه فى فعله ذلك استشعارا للعزيمة بالعزم ولتلك البنية والاسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع النفخ متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها أرواح خبيثة ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا أيضا من المنتحلين للسحر وعمله من يشير الى كساء أو جلد ويتكلم عليه فى سره فاذا هو مقطوع متخرق ويشير الى بطون الغنم كذلك فى مراعيها بالبعج فاذا امعاؤها ساقطة من بطونها على الارض وسمعنا أن بأرض الهند لهذا العهد من يشير الى انسان فيتحتت قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد فى حشاه ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شئ وكذلك سمعنا أن بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيمطر الارض المخصوصة وكذلك رأينا من عمل الطلسمات عجائب فى الاعداد المتحابة وهى (رك)(رفد) أحد العددين مائتان وعشرون والآخر مائتان وأربعة وثمانون ومعنى المتحابة أن أجزاء كل واحد التى فيه من نصف وربع وسدس وخمس وامثالها اذا جمع كان مساويا للعدد الآخر

صاحبه

صاحبه فتسمى لاجل ذلك المتحابة ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الاعداد أثرا
فى الالفة بين المتحابين واجتماعهما اذا وضع بوضع مخصوص وشروط مرعية فى ذلك
كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوفاق المخصوصة بالشمس وغيرها من
الكواكب وذكر لنا أن الامام فخر الدين الرازى وضع كتابا فى ذلك سماه السر المكتوم
وانه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما
يظن ولعل الامر بخلاف ذلك و بالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الاعمال
السحرية يعرفون بالبعاجين وهم الذين ذكرت أولا انهم يشيرون الى الكساء أو الجلد
فيتخرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتنبعج ويسمى أحدهم بهذا العهد باسم البعاج
لان أكثر ما ينتحل من السحر بعج الانعام يرهب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم
متسترون بذلك فى الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت
من أفعالهم هذه وأخبرونى أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية واشراك
لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخزيرية يتدارسونها
وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذى لهم
انما هو فيما سوى الانسان الحر من الامتعة والحيوان والرقيق و يعبرون عن ذلك بما
يمشى فيه الدرهم أى ما يملك و يباع و يشترى من سائر المتملكات هذا ما زعموه وسألت
بعضهم فأخبرنى به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقفنا على الكثير منها وعاينا ها من
غير ريبة فى ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها فى العالم (وأما الفلاسفة)
ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد ان أثبتوا انهما جميعا أثر للنفس الانسانية
واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بأن لها آثارا فى بدنها من غير المجرى الطبيعى
وأسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من كيفيات الارواح تارة كالسخونة الحادثة
فى الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذى يقع من قبل التوهم
فان الماشى على حرف حائط أو حبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك
ولهذا تجد كثيرا من الناس يعودون أنفسهم ذلك بالدربة عليه حتى يذهب عنهم
هذا الوهم فتجدهم يمشون على حرف الحائط والحبل المنتصب ولا يخافون السقوط
فثبت ان ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للسقوط من أجل التوهم واذا كان
ذلك أثر النفس فى بدنها من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فجائز أن يكون لها مثل
هذا الاثر فى غير بدنها اذ نسبتها الى الابدان فى ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير
حالة فى البدن ولا منطبعة فيه فثبت أنها مؤثرة فى سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم
بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج الساحر فيه الى معين وصاحب
الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات
واوضاع الفلك المؤثرة فى عالم العناصر كما يقوله المنجمون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع
السفلية الارضية والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبه
في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكتسب لسحره بل هو مفطور على تلك
الجبلة المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة
قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما
يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وبامداد الشياطين في بعض الاحوال
فبينهما الفرق في المعقولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما نستدل نحن على
التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير
وللنفوس المتمحضة للخير والتحدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب
الشر وفي أفعال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين وضرر الاعداء وأمثال
ذلك وللنفوس المتمحضة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد
لبعض المتصوفة أصحاب الكرامات تأثير أيضا في أحوال العالم وليس معدودا
من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي لان نحلتهم وطريقتهم من آثار النبوة
وتابعها ولهم في المدد الالهي حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وتمسكهم
بكلمة الله واذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لانه متقيد فيما يأتيه ويذره
بالامر الالهي فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن أتاه منهم فقد عدل عن
طريق الحق وربما سلب حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية
فلذلك لا يعارضها شيء من السحر وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى في معجزة العصا
كيف تلقف ما يأفكون وذهب سحرهم واضمحل كأن لم يكن وكذلك لما نزل
على النبي صلى الله عليه وسلم في المعوذتين ومن شر النفاثات في العقد قالت
عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرؤها على عقدة من العقد التي سحر فيها الا انحلت
فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون أن درفش
كابيان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المئيني العددي منسوجا بالذهب
في طوالع فلكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رستم بالقادسية واقعة
على الارض بعد انهزام فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والاوفاق
مخصوص بالغلب في الحروب وأن الراية التي يكون فيها أو معها لا تنهزم أصلا الا أن
هذه عارضها المدد الالهي من ايمان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتمسكهم
بكلمة الله فانحل معها كل عقد سحري ولم يثبت وبطل ما كانوا يعملون وأما الشريعة
فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعبذة وجعلتها كلها بابا واحدا محظورا لان
الافعال انما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا أو في
معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا وما لا يهمنا في شيء منهما فان كان فيه ضرر أو نوع

ضرر

ضرر كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع ويلحق به الطلسمات لان أثرهما واحد وكالنجامة التي فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير فتفسد العقيدة الايمانية برد الامور الى غيرها فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبته في الضرر وان لم يكن مهما علينا ولا فيه ضرر فلا أقل من تركه قربة الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة بابا واحدا لما فيها من الضرر وخصته بالحظر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى لهذا العهد بالسيميا نقل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة فاستعمل استعمال العام في الخاص وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا أن الكمال الاسمائي مظاهره ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل في اطواره وتعرب عن اسراره فحدث لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله وتعددت فيه تآليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف بم هو فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه وقسم بقسمة الطبائع الى أربعة أصناف كما في العناصر فاختصت كل طبيعة بصنف من الحروف التي يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير فالنارية تجمعها (اهطم فشذ) والهوائية تجمعها (بوينصتض) والترابية تجمعها (بجز كسقثظ) والمائية تجمعها (دحلع رخغ) فالحروف النارية لدفع الامراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا أو حكما كما في تضعيف قوى المريخ في الحروب والقتل والفتك والمائية أيضا لدفع الامراض الحارة من حميات وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا أو حكما كتضعيف القوى القمرية وأمثال ذلك وقس عليهما الترابية والهوائية من الطبائع والقوى والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان حروف ابجد دالة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا فبينها من اجل تناسب الاعداد تناسب في نفسها أيضا كما بين الباء والكاف والراء لدلالة كل منها على الاثنين كل في مرتبته فالباء في مرتبة الآحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة المئين وكالذي بينهما وبين الدال والتاء لدلالة الاربعة على الاربعة وبين الاربعة
والاثنين نسبة الضعف وخرج للاسماء أوفاق كما للاعداد يختص كل صنف من
الحروف بصنف من الاوفاق التي تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف
وامتزاج التصرف من السر الحرفي والسر العددي لاجل التناسب الذي بينهما فاما
سر هذا التناسب بين الحروف وأمزجة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فأمر عسير
على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستنده عندهم الذوق والكشف
قال البوني ولا تظنن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق
المشاهدة والتوفيق الالهي وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء
المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا
وقد يظن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان
حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تفعل
فيما له ركب فعل غلبة وقهر باسرار فلكية ونسب عددية وبخورات جالبة لروحانية
ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمة فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية
وهو عندهم كالخميرة المركبة من أرضية وهوائية ومائية ونارية حاصلة في جملتها
تحيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الاكسير
للاجسام المعدنية خميرة تقلب المعدن الذي تسري فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك
يقولون موضوع الكيمياء جسد في جسد لان الاكسير اجزاؤه كلها جسدانية ويقولون
موضوع الطلسم روح في جسد لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع
السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات
وأهل الاسماء بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية
والهمم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات الا أن
تصرف أهل الطلسمات انما هو في استنزال روحانية الافلاك والكواكب وربطها
بالصور أو بالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب
بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه وتصرف أهل الاسماء انما هو بما حصل لهم
بالمجاهدة والكشف من النور الالهي والمدد الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائعة
غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها لان مدده أعلى منها
ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استنزال روحانية
الافلاك وأهون بها درجة ورياضة بخلاف أهل الاسماء فان رياضتهم هي الرياضة
الكبرى وليست لقصد التصرف في الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف لهم حاصل
بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله
وحقائق الملكوت الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرف بها من هذه الحيثية وهؤلاء هم أهل السيميا في المشهور كان اذن لافرق بينه وبين أصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات أوثق منه لانه يرجع الى أصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة وأما صاحب اسرار الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات الخلوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه فيكون حاله أضعف رتبة وقد يمزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى الكواكب فيعين لذكر الاسماء الحسنى أو ما يرسم من أوفاقها بل ولسائر الاسماء أوقاتا تكون من حظوظ الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البوني في كتابه الذي سماه الانماط وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمائية وهي برزخية الكمال الاسمائي وانما تنزل تفصيلها في الحقائق على ما هي عليه من المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج أيضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب الا أن مناسبة الكلمات عندهم ليس كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته أصول طريقتهم السحرية من اقتسام الكواكب لجميع ما في عوالم المكونات من جواهر وأعراض وذوات ومعان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويبنون على ذلك مباني غريبة منكرة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة المجريطي في الغاية والظاهر من حال البوني في انماطه انه اعتبر طريقتهم فان تلك الانماط اذا تصفحتها وتصفحت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التي فيها وهي الدعوات التي تختص بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب أي الدعوة التي يقام له بها يشهد لذلك ذلك اما بانه من مادتها أو بان التناسب الذي كان في أصل الابداع وبرزخ العلم قضى بذلك كله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق وتكملة) هذه السيميا كما تحقق لك انها ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك انا قدمنا أن التصرف في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله عليها والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرف يكتسبونه بالملكة الايمانية وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تحصيله وانما يأتيهم عفوا والمتمكنون منهم اذا عرض لهم أعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعدوه محنة كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي انه وافى شاطئ دجلة عشاء متحفزا فالتقى له

طارقا الوادي فاستعاذ بالله وقال لا أبيع حظي من الله بدانق وركب السفينة عابرا مع الملاحين واما السحر فلابد في الجبلي منه من الرياضة ليخرج من القوة الى الفعل وقد يحصل غير الجبلي منه بالاكتساب وهو دون الجبلي فتعاني فيه الرياضة كما تعاني في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر أنواعها وكيفيتها مسلمة المجريطي في كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسائله وغيرهما ويستعملها كثير ممن يقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة السحرية التي للاولين مشحونة بالكفريات كالتوجهات للكواكب والدعوات لها التي يسمونها قيامات ستجلاب روحانيتها وكاعتقاد التأثير من غير الله في ربط الفعل بالطوالع النجومية ومناظرات الكواكب في البروج لتحصيل الاثر المطلوب فاعتمد لذلك كثير ممن يروم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق تحصيله على وجه يبعد عن ملابسة الكفر وانتحاله وقلبوا تلك الرياضة شرعية باذكار وتسبيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة منها للحاجة ماقدمناه من انقسام العالم بما فيه من ذوات وصفات وأفعال بآثار الكواكب السبعة و يتحرون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك ويتسمون بتلك الرياضة الشرعية تحرجا من السحر المعهود الذي هو كفر اويدعو اليه ويتمسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البوني في كتاب الانماط وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسيميا توغلا في الفرار من اسم السحر وهم في الحقيقة واقعون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا يبعدون كل البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات وهو محظور عند الشارع وماوقع للانبياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فبأذن من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك الهاما وغيره ولا يتعمدونه من دون اذن فلا تنتقش بمايوهمه هؤلاء في هذه السيميا فانما هي كما قررته لك من فنون السحر وضروبه ملخصا من مقدمة ابن خلدون (مما يتعلق باسرار الحروف على مشرب القوم) قالوا الحروف النورانية هي الاربعة عشر المجموعة في قولهم نص حكيم له سر قاطع ومعناه ان هذه الحروف الواقعة أوائل السور نص آلهي حكيم متقن له أي لذلك النص سر قاطع لعروق الشبهة عن أطلعه الله تعالى عليه ونوّج بها تسع وعشرون سورة على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار عجز البلغاء عن الاتيان بمثله فكانه قال هذا الذي عجزتم عن الاتيان بمثله مؤلف من المادة التي تؤلفون منها كلامكم ولذا أوردت على طرز كلامهم من كونها حرفا واحدا الى خمسة فاحاديها ص ق ن وثنائيها حم طه طس يس وثلاثيها الم الر طسم ورباعيها المص المر وخماسيها كهيعص حم عسق والسور المتوجة بها أمهات وغيرها كالمقدمات والتتمات وفي الباب الثامن

والتسعين من الفتوحات أوائل السور ملائكة اجتمعت بهم وأفادوني علوما فاذا نطق القارئ بها فكأنه ناداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعده فيقولون صدقت ويستغفرون له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهروا في منازل القرآن العظيم ومع التكرار تسعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالفلك اذ بدورانه يحصل نظام الظهور والاظهار الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود وأوله المبدأ ومنتهاه آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما أشار اليه يحبهم فان الضمير بلسان الاشارة آدم لكونه خمسة وار بعين وجمعه باعتبار المشاعر العشر ووجه اعتبارها أن المعرفة المدلول عليها بأحببت أن أعرف انما تكون بها لاستخدام العقل اياها وأفرد ضمير الفاعل لكونه واحدا كما دل عليه ضمير أحببت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور والاشعار الذي هو قوس الصعود وأوله آدم الذي هو المحب كما أشار اليه يحبونه وجمعه باعتبار المشاعر العشر المدلول عليه بقوله نه التي هي الكمال الظهوري للعشرة ومنتهاه المعاد وكما أن في الفلك منازل للقمر الحسي كذلك في القرآن منازل للقمر العقلي وهو النفس الناطقة وكما أن القمر خال في حد ذاته عن النور محصل له من الشمس بسيره في منازله الى أن يقابلها فيمتلي نورا ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا آخر كذلك النفس خالية في حد ذاتها عن النور العلمي والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيأ ومعلومها يوم ألست نسيته بطروغواشي الطبيعة عليها لكنها بعد محصلة له من شمس العقل الفعال بسيرها في منازل القرآن العظيم بالفكر مرتبة للحدود واجزاء التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتمتلي منه نورا علميا باقاضة النتيجة والمعرف عليها ثم تخزنه فيه متوجهة اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر بواحد قلت هي وان كانت ثمانية وعشرين لكن القمر يمكث فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اتساع يوم وستة اثمان تسع يوم وخمس ثمن تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس يوم وسدسه الا ان الكسر ملغى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها مخرجا كثير الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عدد أصم بل أول وهذا كما جعل المنجمون قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح مائة وأربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستون وانما ناسب القرآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا أنزل القرآن ليلة القدر من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مكن آدم الذي خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة الجبريلية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سفلية كلها معجمة وهي (جزث فشخظ) وتسمى سواقط الفاتحة لسقوطها منها وسبعة منها علوية وهي ماعداها وقالوا السين بين الحروف بالكمال معروف اما لما قاله الحرالي في كتابه الموضوع في علم معاني الحروف ان السين مظهر للبدا والتمام والوصلة بينهما ولذا ثلثت سناته خطا وهو يدل على جميع مايدل عليه الم فان الالف للبدا ولذا كان مخرجها باطنا والميم للتمام ولذا كان مخرجها آخر المخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا ولاشك أن الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجمال صفات كمال ومثله اعتبروا في الانسان الكامل أو لاختصاصها من بين الحروف باستواء بيناتها وزبرها فان كلا منهما ستون وزبر اسم الحرف مايزبر منه أي يكتب وهو أوله لانه المسمى فان أسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء بكون المسمى جزأها والمصحح لذلك كونها لفظا كالاسم والداعي اليه كونها معلومة حسا كما تعلم وضعا والى جعلها أولا المبالغة في اظهارها بكونها أول مايقرع السمع وخرج عن ذلك اسمان أحدهما الهمزة فانها اسم للالف اليابسة فكان القياس أن يقال أمزة لكنها اسم مستحدث وكلامنا فيما وضعه العرب وهم قد وضعوا لها ألف والمسمى في أولها وانما عدل الى المستحدث ليخالف بين اسميها فتكون بذاتها موجودة في أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخرجا اليها في أول الآخر فان أول حروف الحلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الآخر لفظة لا فانها اسم للالف اللينة والمسمى موجود فيها بذاته لكن لا في الاول لسكونها بالذات وتعذر أو تعسر الابتداء بالساكن مطلقا وموجودة أولا في اسمها الآخر وهو لفظة ألف لكن لا بذاتها بل بما هو أقرب الحروف مخرجا اليها فتكون جامعة للامرين لكن في اسمين في كل أحدهما بخلاف اليابسة فانها لما جمعت بينهما في اسم واحد وهو ألف لم تضع العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحوي وجودها الذاتي والغيري وليكون للفرع اسمان كالاصل أحدهما مشترك بينهما وهو ألف والآخر مختص وهو لفظة همزة في الاولى ولفظة لا في الثانية فكل من المختصين مع ألف مترادفان وهي مشترك لكن المراد بها أولا في الترتيب الابتثي اليابسة وأما اللينة فهي المراد بلفظ لا المذكورة قبل الياء فيه فهي مثل باوتاو نحوهما في كونها اسما ثنائيا مقصورا أو ثلاثيا ممدودا على القولين وقول المعلمين للاطفال لام ألف لحن وقول الشاعر

خرجت من عند زياد كالخرف * تخط رجلاي بخط مختلف * وتكتبان في التراب لام الف

مولد كما صرح به ابن جني فالحروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ماعدا الزبر بينات لكونها تبين ما أجمله الزبر في مذاق أهل الله وقالوا فيما يتعلق باسرار الاعداد انه لا يتصور وجود الخمسة

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعين فى وفق من الاوفاق الا فى المثلث اذا كانت اعداده متناسبة نسبة عددية طبيعية على توالى الاعداد واما فيما عداه فيزيد على ذلك وقد وصفوه بالميمون وهو المبارك لنسبته الى آدم عليه السلام الذى بوجوده توالت البركات وبصعوده تحت خلافته تتالت الخيرات لحصول النوع الاشرف الذى هو غاية خلق ماسواه منه ومن حواء التى هى ضلعه الايسر كما أن الخمسة التى هى بمنزلتها هى الضلع الايسر من عدد اسمه وذلك أن التسعة بمنزلة آدم لانهما من الآحاد وللآحاد نسبة الابوة والولادة الى سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما أن آدم نهاية مراتب المخلوقات التسعة التى هى العقل والنفس والفلك والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان فما وجد بعده مكرر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلى الذى هو مقتضى اسمه الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها امثالها بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة فى الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى كرية ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مربعها احد وثمانون فقد ولدت الواحد الذى هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونه امثالها ولذلك تلد حواء آدم بالفعل وانما تلد آدم المنى الذى هو مبدأ آدم وآدم بالقوة والواحد والستة وان كانا كرويين حيث يحفظان أنفسهما اذا ربعا الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها فى التربيع فان حاصل كل تربيع يوجد فى التربيع الذى بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهى ستمائة وخمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهو ثلثمائة وتسعون ألفا وستمائة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية وأما الستة فلا تحفظ مربعها وهو الستة والثلاثون اذا ربع فانه ألف ومائتان وستة وتسعون وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وأيضا الخمسة اذا ضربت فى التسعة حصلت خمسة وأربعون فكانت ضلعا ايسر من عدد اسم آدم أى أقل والتسعة الضلع الاكثر وأيضا الكمال الظهورى للخمسة خمسة عشر وهى عدد اسم حواء وضلع المثلث الطبيعى بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت فى الضلع الاسفل من طبيعيه وهو واح ويكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزأ من آدم لم تكن على صورتها الانسانية والكمال الظهورى للتسعة خمسة واربعون وهى آدم وجميع رقوم المثلث الطبيعى مع الكمال الظهورى للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) فمعنى قوله تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ياطه ياآدم وياحواء والمراد بهما النوع الانسانى ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى والمراد اما القرآن التكوينى أو التدوينى فالمعنى على الاول ما جعلناك جامعا لجميع مراتب الوجود لتشقى بل لتسعد بمطالعة حقائق الموجودات بسبب وجود انموذجها فيك وعلى الثانى ما أنزلنا عليك القرآن بالوحى الا لتسعد بالعمل بما فيه ويمكن أن يراد خصوصهما وافراد الضمير نظرا

الى كونهما كانوا احدا ذاتا وحكما أما الاول فلانها جزؤه والجزء ليس غير الكل ولكون كل كنه فكرة ولذا كانا حالة الجماع التى هى أعلى مراتب الفعل والانفعال ككرة واحدة وأما الثانى فلاتحاد اثرهما وهو بقاء النوع وحينئذ تصح أيضا ارادة المعنيين فى القرآن أما الاول فظاهر وأما الثانى فلاختصاص آدم بالاسماء وهى كلام كالقرآن وأيضا سكنه السماء الدنيا التى هى مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت اقطاع الحضرة الجبريلية وقد أنزل القرآن جملة واحدة فى رمضان الى بيت العزة منها ثم نزل منجما فى ثلاث وعشرين سنة وأيضا كما أن كوكبها وهو القمر خليفة شمس الحس فى ازالة ظلمة الكثائف الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل فى ازالة الظلمات الطبيعية وأيضا المثلث منسوب اليه والمربع لعطارد وهكذا حتى يكون المتسع لزحل والمعشر المجاور لمرتبة الآحاد الداخل فى حد الكثرات لفلك الثوابت التى لا يعلم عدتها الا مبدعها وللاطلس الوفق الاحد عشرى الذى هو فرد أصم أول لا كسر له ولا جذر ولا ضلع كما أن الاطلس الذى هو العرش مجهول السكان والسمك والمساحة وبعد سطحه المحدب عن المركز الى هنا من الشرح الذى كتبه شيخنا العلامة الشيخ ابراهيم المصرى الحلبى على لغز اسم كتاب الزبدة لبهاء الدين العاملى سنة خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيرى رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو الصفوة أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى قال وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه قلت والاظهر انه من الصوف وهم فى الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك وادراكه نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم وادراك للاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ من ادراكات وارادات وأحوال وهى التى يتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

عن

عن بعض كما نشأ العلم عن الادلة والفرح والحزن عن ادراك المؤلم والمتلذذ به والنشاط عن الجمام والكسل عن الاعياء وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لابد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال اما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد واما أن لا تكون عبادة وانما تكون صفة حاصلة للنفس من فرح أو سرور او نشاط أو كسل أو غير ذلك والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهى الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة والمريد لابد له من الترقى فى هذه الاطوار وأصلها كلها الطاعة والاخلاص ويتقدمها الايمان ويصاحبها وينشأ عنها الاحوال والصفات نتائج وثمرات ثم ينشأ عنها اخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان واذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل فيعلم أنه انما أتى من قبل التقصير فى الذى قبله وكذلك فى الخواطر الانسانية والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه فى سائر أعماله وينظر فى حقائقها لان حصول النتائج عن الاعمال ضرورى وقصورها من الخلل فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه ولا يشاركه فى ذلك الاقليل من الناس لان الغفلة عن هذا كأنها شاملة وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعة مخلصة من نظر الفقه فى الاجزاء والامتثال وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا وظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الافعال والتروك والكلام فى هذه الاذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاما ويترقى منها الى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى ألفاظ تدور بينهم اذ الاوضاع اللغوية انما هى للمعانى المتعارفة فاذا عرض ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على صنفين صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الاحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام فى الاذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء فى الفقه واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الاخذ والترك ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعله القشيرى فى الرسالة والسهروردى فى عوارف المعارف وجمع الغزالى بين الامرين فى الاحياء وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط وكانت

أحكامها انما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه المجاهدة والذكر يتبعها غالبا
كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك شئ
منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر
الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه
وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزايد الى أن يصير شهودا
بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين
الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي ويقرب
ذاته في تحقق حقيقتها من الافق الاعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض
لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات
السفلية وتصير طوع ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف
ولا يخبرون عن حقيقة شئ لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة
ويتعوذون منه اذا وقع لهم وقد كانت الصحابة رضي الله تعالى عنهم على مثل
هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها
عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلي رضي الله تعالى عنهم كثير منها وتبعهم في ذلك
أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم
ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي
وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعملهم في اماتة القوى
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها
بتمام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها
حينئذ وانهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى الطش
هكذا قال الغزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا الكشف
لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل
لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم
من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرآة
الصقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذي بها جهة المرئي فانه يتشكل فيها معوجا
على غير صورته واذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئي صحيحا فالاستقامة للنفس
كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الاحوال ولما عني المتأخرون بهذا النوع من
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح
والعرش والكرسي وامثال ذلك وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقتهم عن فهم

أذواقهم

أذواقهم ومواجدهم في ذلك فأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق رداً وقبولاً اذ هي من قبيل الوجدانيات (تفصيل وتحقيق) يقع كثيراً في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مباين لمخلوقاته ويقع للمتكلمين أنه لا مباين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات اما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فنقول ان المباينة تقال لمعنيين أحدهما المباينة في الحيز والجهة ويقابلها الاتصال وتشعر هذه المقابلة على هذا التقدير بالمكان اما صريحاً وهو تجسيم أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة فيحتمل غير هذا المعنى ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا لا يقال للباري انه مباين لمخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمتحيزات وما يقال من أن المحل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده فهو مشروط بصحة الاتصاف أولاً وأما مع امتناعه فلا بل يجوز الخلو عن المعنى وضده كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي وصحة الاتصاف بهذه المباينة مشروطة بالحصول في الجهة على ما تقرر في مدلولها والباري سبحانه منزه عن ذلك ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لامام الحرمين وقال ولا يقال للباري مباين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه وهو معنى ما تقوله الفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للباري في أخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة فيقال الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتصوفة الاقدمين كأهل الرسالة ومن نحا منحاهم وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بأنه ذاتان تنتفي احداهما أو تندرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لانه حلول قديم في محدث أو اتحاده به وهو أيضاً عين ما تقوله الامامية من الشيعة في الائمة وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الاولى أن ذات القديم كامنة في المحدثات

محسوسها ومعقولها متحدة بها فى التصورين وهى كلها مظاهر له وهو القائم عليها اى المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى أهل الحلول الثانية طريقة أهل الوحدة المطلقة وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد فنفوها بين القديم وبين المخلوقات فى الذات والوجود والصفات وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية وهى أوهام ولا يريدون الوهم الذى هو قسيم العلم والظن والشك وانما يريدون انها كلها عدم فى الحقيقة وجود فى المدرك البشرى فقط ولا وجود بالحقيقة الا للقديم لا فى الظاهر ولا فى الباطن كما نقرره بعد بحسب الامكان والتعويل فى تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما فى المدارك البشرية غير مفيد لان ذلك انما ينقل من المدارك الملكية وانما هى حاصلة للانبياء عليهم السلام بالفطرة ومن بعدهم للاولياء بهدايتهم وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال وربما قصد بعض المصنفين ذلك فى كشف الموجودات وترتيب حقائقها على طريق أهل المظاهر فاتى بالاغمض فالاغمض بالنسبة الى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغانى شارح قصيدة ابن الفارض فى الديباجة التى كتب فى صدر ذلك الشرح فانه ذكر فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التى هى مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات الكريمة التى هى عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلى وأول مراتب التجليات عندهم تجلى الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال بافاضة الايجاد والظهور لقوله عز وجل فى الحديث الذى يتناقلونه كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى وهذا هو الكمال فى الايجاد المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق وهو عندهم عالم المعانى والحضرة العمائية والحقيقة المحمدية وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الانبياء والرسل أجمعين والكمل من أهل الامة المحمدية وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية وتصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى فى الحضرة الهبائية وهى مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسى ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب هذا فى عالم الرتق فاذا تجلت فهى فى عالم الفتق انتهى ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلى والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف فى شئ من مناحيه وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأى أغرب من الاول فى تعقله وتفاريعه يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى فى تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

مادتها

مادتها الهافى نفسها قوتها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة فى القوة التى كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها فى نفسها وكذا القوة الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية مع الحيوانية وزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هى القوة الالهية فهى التى أنبثت فى جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها كالانسانية مع الحيوانية ألا ترى أنها مندرجة فيها وكائنة بكونها فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع فى كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم فى هذا كله يفرون من التركيب والكثرة لوجه من الوجوه وانما أوجبها عندهم الوهم والخيال والذى يظهر من كلام ابن دهاق فى تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء فى الالوان من أن وجودها مشروط بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الالوان موجودة بوجه وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسى بل والموجودات المعقولة والمتوهمة مشروطة بوجود المدرك العقلى فاذا الوجود المفصل كله مشروط بالمدرك البشرى فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل فى الوجود بل هو بسيط واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل فى المدرك من التفصيل الذى ليس فى الوجود وانما هو فى المدارك فقط فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو ادراك واحد وهو انا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو فى تلك الحالة الا ما يفصله له الخيال قالوا فكذلك اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشرى ولو فقد مدركه فقد التفصيل وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذى هو من جملة المدارك البشرية هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو فى غاية السقوط لانا نقطع بوجود البلد الذى نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة عنا والانسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه فى اليقين مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه الى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق ولا بد للمريد من التوحيد عنده عقبة الجمع وهى عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من

ووقوفه عندها فتخسر صفقته فقد بينت مراتب أهل هذا الطريق ثم ان هؤلاء المتأخرين من متصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك وذهب كثير منهم الى الحلول والوحدة كما أشرنا اليه وملؤا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات وغيره وتابعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم الاسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول والهية الائمة مذهبا لم يعرف لاولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان وقد أشار الى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي انما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما يقوله الرافضة من توارث الائمة عندهم ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعد هذا القطب كما قالت الشيعة في النقباء حتى انهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه الى علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى أيضا والا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في ملبوس ولا حال وكان أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كذلك ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه على الخصوص بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم نعم ان الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الامامة وما يرجع اليها مما هو معروف اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس العارفين وافردوه بذلك تشبيها بالامام في الظاهر وأن يكون على وزانه في الباطن وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا به كتبهم من ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف كبير الاولياء بالاندلس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له أكثر الاوقات على أبيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد

يصرح بها وهى قوله

ما وحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد
توحيده اياه توحيده * ونعت من ينعته لاحد
توحيد من ينطق عن نعته * تثنية أبطلها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر منه استشكل الناس اطلاق لفظ الجاحد على من وحد الواحد ولفظ الالحاد على من وصفه ونعته واستبشعوا هذه الابيات وجهلوا قائلها واستخفوه ونحن نقول على رأى هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث وثبوت عين القدم وان الوجود كله حقيقة واحدة وآنية واحدة وقد قال أبو سعيد الخراز من كبار القوم الحق عين ما ظهر وعين ما بطن ويرون أن وقوع التعدد فى تلك الحقيقة ووجود الاثنينية وهم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الظلال والصدى وصور المرائى وأن كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا معنى كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذى صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه * وهو الا كل شئ ما خلا الله باطل * قالوا فمن وحد ونعت فقد قال بوحد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وموحد قديم هو معبوده وقد تقدم أن معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة والتوحيد مجحود والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معا فى بيت ليس فى البيت غيرك فيقول الآخر بلسان حاله لا يصح هذا الا لو عدمت أنت وقد قال بعض المحققين فى قولهم خلق الله الزمان هذه ألفاظ تناقض أصولها لان خلق الزمان متقدم على الزمان وهو فعل لا بد من وقوعه فى الزمان وانما حمل على ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تادية الحق فيها وبها فاذا تحقق أن الموحد هو الموحد وعدم ما سواه جملة صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان فى حقه نقصا مع علمه بمرتبته وأنه تلبيس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويطهر من لبس حدوثه عين الجمع وأعرق الاصناف فى هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين لمقام أعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق عينا لا خطابا وعبارة فمن سلم استراح ومن نازعته حقيقة أنس بقوله كنت سمعه وبصره واذا عرفت المعانى لا مشاحة فى الالفاظ والذى يفيده هذا كله أمر محقق فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف والتعمق فى مثل هذا حجاب وهو الذى أوقع فى المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ

أبي مهدي رحمه الله ثم ان كثيرا من الفقهاء انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة والحق أن الكلام معهم فيه تفصيل فان كلامهم في أربعة مواضع أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك الاذواق التي تصير مقاما ويترقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام في الكشف والحقائق المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الاكوان وصدورها عن موجدها ومكونها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الاذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لاحد واذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك من الحق وما احتج به الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني من أئمة الاشعرية على انكارها بالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به قالوا ثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لان دلالة المعجزة على الصدق عقلية فان صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب انبدلت صفة النفس وهو محال هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وأما الكلام في الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه من نوع المتشابهات لما أنه وجداني عندهم وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه لانها لم توضع الا للمتعارف وأكثره من المحسوسات فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم من ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة وأما الالفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لابي يزيد البسطامي وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحملنا

على

على تأويل كلامه وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ ايضا ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم فى حضور وهو مالك لحاله والله أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم أعلام الملة لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شئ من ذلك كانوا يفرون منه ويرونه من العوائق والمحن وأنه ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر فى مدارك الانسان وعلم الله أوسع وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك فلم ينطقوا بشئ مما يدركونه بل حظروا الخوض فى ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغى أن يكون حال المريد والله أعلم بحقيقة الحال الى هنا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون ملخصا ببعض التلخيص (فى دفع شبهة) وقعت فى برة بنت مر من جدات النبى صلى الله عليه وسلم قال الدميرى فى مادة قرش من كتابه حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى تنسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر بدر واوام النضر برة بنت مر بن ادبن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمة فولدت له النضر على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته بعده أكبر بنيه من غيرها هكذا قاله السهيلى تبعا للزبير بن بكار قال ولذلك قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف اى من تحليل ذلك قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كيلا يعاب نسب النبى صلى الله عليه وسلم وليعلم أنه لم يكن فى اجداده نكاح سفاح ألا ترى أنه لم يكن فى شئ نهى عنه فى القرآن نحو ولا تقربوا الزنا لا تقتلوا النفس ولا فى شئ من المعاصى التى نهى عنها الا ما قد سلف الا فى هذه الآية وفى الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا فى شرع من قبلنا وقد جمع يعقوب عليه السلام بين أختين راحيل وليا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات الى هذا المعنى وهذه النكتة من الامام أبى بكر بن العربى قال الحافظ قطب الدين عبد العظيم القسطلانى لما وقفت على هذه النكتة أقمت مفكرا مدة لكون أن برة المذكورة كانت زوجا لخزيمة فخلف عليها كنانة بن خزيمة فجاءه منها النضر بن كنانة وأن هذا وقع فى نسب النبى صلى الله عليه وسلم وقد رويناعنه عليه السلام أنه قال ما ولدنى من سفاح الجاهلية شئ وانما ولدت من نكاح كنكاح أهل الاسلام الى أن رأيت أبا عمرو عثمان الجاحظ قال فى كتاب له سماه كتاب الاصنام وخلف كنانة ابن خزيمة على زوجة أبيه بعد وفاته وهى برة بنت ادبن طابخة ولم تلد لكنانة ولدا لا ذكرا ولا انثى ولكن كانت بنت اخيها برة بنت مر بن ادبن طابخة تحت كنانة بن خزيمة

فولدت له النضر بن كنانة وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا أن كنانة خلف على
زوجة أبيه لاتفاق اسمهما وتقارب نسبيهما وهذا الذى عليه مشايخنا وأهل العلم
بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبى صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد
قال عليه السلام مازلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبى
وأمى ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولاشك فى هذا الخبر قال والحمد لله الذى زكى
نبيه من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدميرى وهذا الذى ارجو به الفوز
للجاحظ فى منقلبه وأن يتجاوز الله عما سطره فى كتبه مما يقضى منه العجب كل
العجب قال ابن رشد فى أوائل رسالته المعمولة فى رموز حى بن يقظان وابسال
وسالامان بعد ماذكر رجالا من أهل النظر واهل المكاشفة ووصف احوالهم مانصه
ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب الى الحقيقة ولم يك فيهم أثقب
ذهنا ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته
المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته وأكثر ما وجد له من التآليف
فانما هى غير كاملة ومخرومة من اواخرها ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى
علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة
وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ولم
يتسع له الوقت فى تبديلها فهذا ما وصل الينا من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه وأما من
كان معاصرا له ممن يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفا وأما من جاء بعدهم من
المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التردد والوقوف على غير كمال أو ممن لم يصل الينا حقيقة
أمره وأما ما وصل الينا من كتب ابى نصر الفارابى فأكثرها فى المنطق وما ورد
فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك فقد أثبت فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة
بعد الموت فى آلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ثم صرح فى السياسة المدنية بأنها
منحلة وصائرة الى العدم وأنه لابقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف فى شرح
كتاب الاخلاق شيأ من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون فى هذه الحياة
فى هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل مايذكر غير هذا فهو هذيان
وخرافات عجائز فهذا قول قد أيأس الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل
والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل الى العدم وهذه زلة لاتقال وعثرة
ليس بعدها عثور هذا مع ماصرح به من معتقده فى النبوة من انها للقوة الخيالية
خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها الى اشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها واما كتب
ارسطاطاليس فقد تكفل الشيخ ابو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك
طريق فلسفته فى كتاب الشفاء وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك
وأنه انما ألف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعليه

بكتابه فى الفلسفة المشرقية ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس ظهرله فى اكثر الامر أنهما تتفق وان كان فى كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ اليناعن ارسطاطاليس واذا أخذ جميع مايعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره دون ان يتفطن اسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب مانبه عليه الشيخ فى الشفاء واما كتب الشيخ ابى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبة الجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال فى كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وامعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأى ثلاثة أقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه فى اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن فى هذه الالفاظ الا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيأ سمعت به * فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

انتهى كتب فى القسطنطينية المحمية أوان الصدارة العظمى خلال سنة خمس وسبعين ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار امم اهل الكتاب والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بنى اسرائيل كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالتزام احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه السلام لم يتضمن احكاما ولا استبطن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواعظ ومزاجر وماسواها من الشرائع والاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود لهذه القضية لم ينقادوا لعيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بمتابعة موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدوا عليه تلك التغييرات منها تغيير السبت الى الاحد ومنها تغييره أكل الخنزير وكان حراما فى التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك والمسلمون قد بينوا أن الملتين قد بدلوا وحرفوا والا فعيسى عليه السلام كان مقررا لما جاء به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران بمقدم نبينا نبى الرحمة صلوات الله عليه وسلامه وقد امرهم أئمتهم وانبياؤهم وكتابهم بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون والقلاع بقرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فأمر وهم بمهاجرة اوطانهم بالشأم الى تلك البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

كفروا به فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع الا الحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شئ وكانت النصارى تقول ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لستم على شئ حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتحكيم نبي الرحمة رسول آخر الزمان فلما أبوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل أي رجع وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هدنا اليك أي رجعنا وتضرعنا وهم أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء اعني أن ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى كتابا بل صحفا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فاثبت لها اختصاصا آخر سوى الكتب وقد اشتمل ذلك على اسفار فيذكر مبدأ الخلق في السفر الاول ثم يذكر الاحوال والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار في سفر سفر وانزل عليه ايضا الالواح على شبه مختصر ما في التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل ذكره وكتبنا له في الالواح من كل شئ موعظة اشارة الى تمام القسم العملي وتفصيلا لكل شئ اشارة الى تمام القسم العلمي قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام قد افضى باسرار التوراة والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليفضي الى اولاد هرون لان الامر كان مشتركا بينه وبين أخيه هرون عليهما السلام اذ قال وأشركه في امري وكان هو الوصي فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبر وشبير ابني هرون قرارا وذلك أن الوصاية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى أن الشريعة لا تكون الا واحدة وهي ابتدئت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة الا حدود عقلية وأحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ أصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة أخرى لان النسخ في الاوامر بداء ولا يجوز البداء على الله تعالى ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واحالتها أما النسخ فكما ذكرنا واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا والنزول على طور سينا انتقالا والاستواء على العرش استقرارا وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك واما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الاسلام فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراؤن كالمجبرة والمشبهة واما جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ أماته الله مائة عام ثم بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام

السلام الى قتله فالوا حسده لان اليهود كانت اليه أميل منهم الى موسى واختلفوا في حال موته فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة قد اشتملت باسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكنهم حرفوه وغيروه وبدلوه وذلك اما تحريف من حيث الكتبة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل وأظهرها ذكره ابراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودعاؤه في حقه وفي ذريته وأجاب الرب تعالى انى باركت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وساظهرهم على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتى واليهود معترفون بهذه القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد ألزمتهم أن الملك الذى سلمتم أهو ملك بعدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف يمن على ابراهيم عليه السلام بملك في أولاده هو جور وظلم وان سلمتم العدل والصدق من حيث الملك فالملك يجب أن يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله وكيف يكون الكاذب على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشد من الكذب على الله عز وجل ففي تكذيبه تجويزه وفي التجويز رفع المنة بالنعمة وذلك خلف ومن العجب ان في التوراة ان الاسباط من بنى اسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بنى اسمعيل ويعلمون ان في ذلك الشعب علما لدنيا لم تشتمل التوراة عليه وورد في التاريخ ان أولاد اسمعيل عليه السلام كانوا يسمون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بسعير وأعلن بفاران وسعير جبال بيت المقدس الذى كان مظهر عيسى عليه السلام وفاران جبال مكة التى كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث مبدا ووسط وكمال والمجيء اشبه بالمبدا والظهور بالوسط والاعلان بالكمال عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجيء على طور سيناء وعن طلوع الشمس بالظهور على سعير والبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على فاران وفي هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليهما وسلم وقد قال المسيح في الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها قال صاحب التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص وأقول اذا لطمك اخوك على خدك الايمن فضع له خدك الايسر والشريعة الآخرة وردت بالامرين جميعا أما القصاص ففي قوله تعالى كتب عليكم القصاص واما العفو فقوله وأن تعفو أقرب للتقوى ففي التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفي الانجيل أحكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرآن أحكام السياستين جميعا ولكم

فى القصاص حياة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال عليه السلام هو أن تعفو عن ظلمك وتعطى من حرمك وتصل من قطعك ومن العجب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويكمله ويرقيه من درجة الى درجة كيف يسوغ له تكذيبه والنسخ فى الحقيقة ليس ابطالا بل هو تكميل وفى التوراة احكام عامة وأحكام مخصوصة اما باشخاص واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لامحالة ولا يقال انه ابطال وبداء كذلك ههنا واما السبت فهو أن اليهود اذا عرفوا المورد التكليف بملازمة السبت وهو يوم أى يوم شخص من الاشخاص وفى مقابلة آية حال وجزء أى زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت لتقرر السبت لا لابطاله وهم الذين عدوا فى السبت فمسخوا قردة خاسئين وهم يعترفون بان موسى عليه السلام بنى بيتا وصور فيه صورا وأشخاصا وبين مراتب الصور وأشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم يمكنهم التسور على سنن اللصوص تحيروا تائهين وتاهوا متحيرين واختلفوا انيفا وسبعين فرقة ونحن نذكر منها اشهرها واظهرها عندهم ونترك الباقى هملا (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود فى السبت والاعياد ويقتصرون على اكل الطير والظباء والسمك ويذبحون الحيوان على القفا ويصدقون عيسى ابن مريم عليه السلام فى مواعظه واشاراته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بنى اسرائيل المتعبدين بالتوراة ومن المستجيبين لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى عليه السلام لم يدع أنه نبى مرسل وأنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو من أولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كتابا منزلا عليه وحيا من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبدئه الى كماله فانما جمعه اربعة من أصحابه الحواريين فكيف يكون منزلا قالوا واليهود ظلموه حيث كذبوه اولا ولم يعرفوا بعد دعواه وقتلوه آخرا ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد فى التوراة ذكر ابشوع فى مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة الناسخة وورد بارقليطا وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره فى الانجيل فوجب حمله على ما وجد وعلى أن من ادعى تحقيقه وجد وجد. (العيسوية) نسبوا الى عيسى بن اسحق ابن يعقوب الاصفهانى وقيل اسمه عوفيذ الوهيم أى عابد الله كان فى زمان المنصور وابتداء دعوته فى آخر ملك بنى امية مروان بن محمد الحمار فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حورب خط على أصحابه خطا بعود آس وقال أقيموا فى هذا الخط فليس ينالكم عدو بسلاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخط رجعوا عنهم خوفا من طلسم أو عزيمة ربما وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخط وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب أصحاب المنصور بالرى وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبى وانه رسول المسيح المنتظر وزعم ان أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحدا بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلفه أن يخلص بنى اسرائيل من ايدى الامم العاصين والملوك الظالمين وزعم ان المسيح أفضل ولد آدم وانه اعلى منزلة من الانبياء الماضين واذ هو رسوله فهو أفضل الكل أيضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعى ويزعم ان الراعى أيضا هو المسيح وحرم فى كتابه الذبائح كلها ونهى عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان أو بهيمة وأوجب عشر صلوات وامر أصحابه باقامتها وذكر أوقاتها وخالف اليهود فى كثير من أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة فى التوراة (المقاربة واليوزعانية) نسبوا الى يوزعان رجل من همذان وكان اسمه يهوذا يحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن اللحوم والانبذة وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعى وكان يزعم أن للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتأويلا وخالف بتنزيله عامة اليهود وخالفهم فى التشبيه ومال الى القدر وأثبت الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد فى ذلك ومنهم الموشكانية أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفيه ونصب القتال معهم فخرج فى تسعة عشر رجلا فقتل بناحية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية انهم أثبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس سوى اليهود لانهم أهل ملة وكتاب وزعمت فرقة من المقاربة ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا فكل ما فى التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك والا فلا يجوز أن يوصف البارى تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كلم موسى تكليما هو ذلك الملك والشجرة المذكورة فى التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم بشرا تكليما وحمل جميع ما ورد فى التوراة من طلب الرؤية وشافهت الله وجاء الله واطلع الله فى السحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرارا وله صورة ادم وشعر قطط ووفرة سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز فى العادة أن يبعث ملكا واحدا من جملة خواصه ويلقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولى ومكانه فيكم مكانى وقوله وامره قولى وامرى وظهوره عليكم ظهورى وكذلك يكون حال ذلك الملك وقيل ان اريوس قال فى المسيح انه هو الله وانه صفوة العالم اخذ قوله من هؤلاء وهم كانوا قبل اريوس باربعمائة سنة وهم أصحاب زهد وتقشف وقيل صاحب هذه المقالة بنيامين اليهودى قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم ان الآيات المتشابهات

فى التوراة كلها مؤولة وأنه تعالى لايوصف باوصاف البشر ولا يشبه شيأ من المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وانما المراد بهذه الكلمات الواردة فى التوراة ذلك الملك العظيم وهذا كما يحمل فى القرآن الاتيان على اتيان ملك من الملائكة وهو كما قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام ونفخنا فيها من روحنا وانما النافخ جبريل عليه السلام حين تمثل لها بشرا سويا ليهب لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء قوم يسكنون بيت المقدس وقرى من أعمال مصر يتعسفون فى الطهارة اكثر من تعسف سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهما السلام وأنكروا نبوة من بعدهم رأسا الا نبيا واحدا وقالوا التوراة مابشرت الا بنبى واحد يأتى من بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر فى السامرة رجل يقال له القان ادعى النبوة وزعم انه هو الذى بشر به موسى عليه السلام وانه هو الكوكب الدرى الذى ورد فى التوراة أنه يضيء ضوء القمر وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة وافترقت السامرة الى دوستانية وهم الالفانية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المتفرقة الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة والثواب والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب فى الدنيا وبين الفريقين اختلاف فى الاحكام والشرائع وقبلتهم جبل يقال له غريزيم بين بيت المقدس ونابلس وهو الطور الذى كلم عليه موسى عليه السلام فحوّل داود عليه السلام الى ايليا وبنى البيت ثمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر اليهود ولغتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهى قريبة من العبرانية فنقلت الى السريانية فهذه الاربع فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى وسبعين وهم باسرهم أجمعوا على ان فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما افتراقهم اما فى تعيين ذلك الواحد أو فى الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهر فى الاسفار وخروج واحد فى آخر الزمان هو الكوكب المضيء الذى يشرق الارض بنوره أيضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء بعد الخلق وقد أجمعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على عرشه مستلقيا واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام هى ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعدون بالسير القمرى وذلك هو مامضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدأ الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس ذلك أمرا كان ومضى بل هو فى المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصارى) امة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه الصلاة

والسلام

والسلام المبشر به فى التوراة وكانت له آيات ظاهرة و بينات زاهرة مثل احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله
من غير نطفة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيهم عند أربعين
سنة وقد أوحى اليه انطاقا فى المهد وأوحى اليه ابلاغا عند الثلاثين وكانت مدة
دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام فلما رفع الى السماء اختلفت الحواريون
وغيرهم فيه وانما الاختلافات تعود الى أمرين أحدهما كيفية نزوله واتصاله بامه
وتجسد الكلمة والثانى كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة اما الاول
فقضوا بتجسد الكلمة ولهم فى كيفية الاتحاد والتجسد كلام فنهم من قال أشرق
على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم من قال انطبع فيه انطباع النقش
فى الشمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى ومنهم من قال تدرع
اللاهوت بالناسوت ومنهم من قال مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن
الماء وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة قالوا البارى تعالى جوهر واحد بالجوهرية ثلاثة
بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن
وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا فى الصعود انه قتل
وصلب قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته لكن القتل ماورد
على الجزء اللاهوتى وانما ورد على الجزء الناسوتى قالوا وكمال الشخص الانسانى فى
ثلاثة أشياء نبوة وامامة وملكة وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه الخصال
الثلاث أو ببعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا نظيرله
ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذى به غفر زلة آدم عليه السلام وهو الذى
يحاسب الخلق ولهم فى النزول خلاف فنهم من يقول ينزل قبل القيامة كما
قال أهل الاسلام ومنهم من يقول انه لانزول له الايوم الحساب ومنهم من قال
ان له نزولا وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا فكلمه وأوصى
اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شمعون الصفا وهو أفضل
الحواريين علما وزهدا وأدبا غيرأن بولوس شوش أمره وصير نفسه شريكاله وغير
أوضاع علمه بعلم الحكمة وخلطه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولوس
كتبها الى اليونانيين انكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الانبياء
بل انما مثله مثل ملكيرداق وهو الملك الذى كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه
العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح رأسه ومن العجب أنه نقل فى الاناجيل أن
الرب تعالى قال انك أنت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من
البشر ثم ان أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا للانجيل وهم متى
ولوقا ومارقوس ويوحنا وخاتمة انجيل متى انه قال انى أرسلكم الى الامم كما أرسلنى أبى

اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الأب والابن وروح القدس وفاتحة الانجيل يوحنا على القديم الازلى قد كانت الكلمة وهو ذا الكلمة كان عند الله والله هو كان الكلمة وكل كان بيده ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقهم ثلاثة الملكانية والنسطورية واليعقوبية وانشعبت منهم الاليانية والبليارسية والمقدانوسية والسابلية والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (الملكانية) أصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة أقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه به ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن فقال بعضهم ان الكلمة مازجت جسد المسيح كما مازج الخمر الماء أو الماء اللبن وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الاقانيم وذلك كالموصوف والصفة وغير هذا صرحوا باثبات التثليث وأخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت الملكانية المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم أزلى من قديم وقد ولدت مريم عليها السلام الها أزليا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا وأطلقوا لفظ الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا فى الانجيل حيث قال انك أنت الابن الوحيد وحيث قال شمعون الصفا انك ابن الله حقا ولعل ذلك من مجاز اللغة كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا ولطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين انى أقول لكم أحبوا أعداءكم وبركوا على لاعنكم وأحسنوا الى مبغضيكم وصلوا على من يؤذيكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماء الذى يشرق شمسه على الصالحين والفجرة وينزل قطره على الابرار والأئمة وتكونوا تامين كما أن أباكم الذى فى السماء تام وقال انظروا صدقاتكم فلا تعطوها قدام الناس لتراؤهم فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذى فى السماء وقال حين كان يصلب أذهب الى أبى وأبيكم ولما قال اريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة والاساقفة فى بلدة قسطنطينية بمحضر من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شئ صانع ما نرى وما لا نرى وبالابن الواحد الايشوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر أبيه الذى بيده أتقنت العوالم وكل شئ الذى من أجلنا ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس وولد من مريم البتول وصلب أيام فيلاطوس ودفن ثم قام فى اليوم الثالث وصعد الى السماء وجلس عن يمين أبيه وهو مستعد للمجئ تارة وأخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذى يخرج من أبيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية وبقيام

أبدا تناسوا بالحياة الدائمة أبدا الآبدين هذا هو الاتفاق الاول على هذه الكلمات وفيه اشارة الى حشر الابدان وفي النصارى من قال بحشر الارواح وقال ان عاقبة الاشرار يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وأنكروا أن يكون في الجنة نكاح وأكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين وتوعد العاصين ولا يجوز أن يخلف الوعد لانه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعيد فلا يعذب العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وعم هذا في الكل اذ العقاب الابدي لا يليق بالجواد الازلي (النسطورية) أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الاناجيل بحكم رأيه واضافته اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله تعالى واحد له أقانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ولكن كاشراق الشمس في كوة أو على بلور وظهور النقش في الخاتم وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الاقانيم أحوال أبي هاشم فانه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد ويعني بقوله هو واحد بالجوهرية أي ليس مركبا من جنس بل هو بسيط واحد ويعني بالحياة والعلم أقنومين جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى موجودا حيا ناطقا كما تقوله الفلاسفة في حد الانسان الا أن هذه المعاني تتغاير في الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم يثبت لله تعالى صفات أخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوهما ولم يجعلوها أقانيم كما جعلوا الحياة والعلم أقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الاقانيم الثلاثة حي ناطق اله وزعم الباقون أن اسم الاله يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا أن الابن لم يزل متولدا من الأب وانما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الجسد والناسوت فهو اله وانسان اتحدا وهما جوهران أقنومان طبيعيان جوهر قديم وجوهر محدث اله تام وانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث لكنهما صارا مسيحا واحدا مشيئة واحدة وربما يذكر الطبيعة مكان الجوهر ومكان الاقنوم شخصا وأما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لان الاله لا تحله الآلام وبوطنيوس وبولس الشمشاطي يقولان ان الاله واحد وان المسيح ابتدئ منه ومن مريم عليها السلام وانه عبد صالح مخلوق الا أن الله تعالى شرفه وكرمه بطاعته وسماه ابنا على التبني لا على الولادة والاتحاد ومن النسطورية قوم يقال لهم المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور الا أنهم قالوا اذا اجتهد الرجل في العبادة وترك التغذي باللحم والدسم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

حتى يبلغ ملكوت السماء ويرى الله جهرة وينكشف له ما في الغيب فلا يخفى عليه خافية في الارض ولا في السماء ومن النسطورية من ينفي التشبيه ويثبت القول بالقدر خيره وشره من العبد كما قالت القدرية (اليعقوبية) أصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو وعنهم أخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فمنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الحق لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام فتمثل لها بشرا سويا وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد الا انه من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا أقنوما واحدا وهو انسان كله واله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار انسانا كالفحمة تطرح في النار فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحمة وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة بل هي جمرة وزعموا أن الكلمة اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع والحلول كحلول صورة الانسان في المرآة المجلوة وأجمع أصحاب التثليث كلهم على أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث الا أن الاقنوم الذي هو الكلمة اتحدت دون سائر الاقانيم واجمعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملكانية واليعقوبية ان الذي ولدت مريم هو الاله فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أزلي قالوا ان مريم انسان جزئي والجزئي لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم واليعقوبية لما اعتقدت أن المسيح عليه السلام جوهر من جوهرين وهو اله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين قالوا ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم أنه أثبت وجهين للجوهر القديم فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من اليعقوبية ان الكلمة لم تأخذ من الكلمة شيأ لكنها مرت بها كالماء بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو كالخيال والصورة في المرآة والا فما كان جسما متجسما كثيفا في الحقيقة وكذلك القتل والصلب انما وقع على الخيال والحسبان وهؤلاء يقال لهم الاليانية وهم قوم بالشأم (والارمينية) قالوا وانما صلب الاله من أجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا فتصدر عنه الآيات من احياء الموتى

وابراء

وابراء الاكمه والابرص وتفارقه في بعض الاوقات فيرد عليه من الآلام والاوجاع ومنهم بليارس وأصحابه وحكي عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى أكلوا ألف سنة وشربوا ونا كحوا ثم صاروا الى النعيم الذي وعدهم اريوس كلها راحة ولذة وسرور لا أكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن الجوهر القديم أقنومان فحسب أب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس أن القديم جوهر واحد أقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد بكلمته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام وزعم اريوس أن الله واحد سماه أبا وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن لله روحا مخلوقة أكبر من سائر الارواح وأنها واسطة بين الاب والابن تؤدي اليه الوحي وزعم أن المسيح ابتداء جوهر لطيف روحاني خالص غير مركب ولا ممزوج بشيء من الطبائع وانما تدرع بالطبائع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اريوس قبل الفرق الثلاث فتبرؤا منه لمخالفتهم اياه في المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن المأمون وهذا مما خطأه فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما في الكامل ولما سلمه صاحب الكشف ورأى ما يرد على هذا من أن نصارى نجران في هذه القصة قبل خلق المأمون أوله بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره فنسب اليه الآن فالتسمية متأخرة ومسماه متقدم من حاشية الشهاب على البيضاوي في سورة الكهف عند تفسيره قصة أصحاب الكهف * (مناظرة الامام فخر الدين الرازي عليه الرحمة مع نصراني بخوارزم) * ذكره في تفسيره الكبير عند تفسير آية المباهلة قال اتفق أني لما كنت بخوارزم أخبرت أنه جاء نصراني يدعي على التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر وما قبلناه لكن قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ تبطل نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني أنا لا أقول في عيسى انه كان نبيا بل أقول انه كان الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه وجوه الاول أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري

الجسماني الذي وجد بعد أن كان معدوما وقتل على قولكم بعد أن كان حيا وكان طفلا أولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداية العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما الوجه الثاني في ابطال هذه المقالة أنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا أضلاعه وأنه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد فان كان الها أو كان الاله حالا فيه أو كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية وأي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم وبالله انني لا تعجب جدا أن العاقل كيف يليق به أن يقول هذا القول ويعتقد في صحته فكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه الثالث هو أنه اما أن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد أو يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلأن اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود وكان ذلك قولا بأن اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك بغير اله ثم ان أشد الناس ذلا ودناءة اليهود والاله الذي يقتله اليهود في غاية العجز وأما الثاني أن الاله بكليته حل في هذا الجسم وان كان جسما فهو أيضا باطل لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزائه بأجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في أجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف وأما الثالث وهو أنه حل فيه بعض من أبعاض الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب أن لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا في تحقق الالهية لم يكن جزأ من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله فقلت له هل تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول أولا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت

تلك

تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدى وعلى يدك فعلمنا أن ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الآن عرفت أنك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق منى ومنك ليس فيه الا أنه لم يوجد ذلك الدليل فاذا بينا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك بل فى حق الكلب والسنور والفأر ثم قلت ان مذهبا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب والذباب لفى غاية الخسة والركاكة الوجه الخامس أن قلب العصا حية أبعد فى العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى وبين بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى عليه السلام الها ولا ابنا له فبأن لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك أولى وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق له كلام انتهى بعبارته رحمه الله تعالى (قال الامام الرازى) فى التفسير الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن فى قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه قولين الاول أنهم هم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على أن اليهود قتلوه الا أن كبار فرق النصارى ثلاث النسطورية والملكانية واليعقوبية أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته وأكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب فى هذا البدن واما جوهر روحانى فى ذاته مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل وأما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه فى هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من أرواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وأنوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هنالك ومعلوم أن هذه الاحوال غير حاصلة لكل انسان بل هى غير حاصلة من مبدا خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذه هى الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة وأما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه والقول الثانى أن المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

وفيه وجهان الاول أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقى على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثانى قال السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه و يقتله فألقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فأين عيسى فذلك اختلافهم فيه انتهى بعبارته رحمه الله قوله تعالى و يكلم الناس فى المهد وكهلا قال أبو مسلم معناه أنه يتكلم حال كونه فى المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لا شك أنه غاية فى المعجزة وأنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام فى المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه فى المهد من أعجب الامور وأغربها ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها فى حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر الدواعى على النقل فيكون ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا حد التواتر ممتنع وأيضا فلو أمكن ذلك كان الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بالغوا فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى فى اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد ألفا فثبت أنه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفتها النصارى ولما أطبقوا على انكاره علمنا أنه ما كان موجودا البتة وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام فى المهد انما كان للدلالة على براءة حال أمه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعا قليلا أيضا ولا يبعد فى مثلهم التواطؤ على الاخفاء و بتقدير أن لم يذكروا ذلك الا أن غيرهم كانوا يكذبونهم فى ذلك و ينسبونهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم وأيضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل أن جعفر بن أبى طالب لما قرأ على النجاشى سورة مريم قال النجاشى لا تفاوت بين واقعة عيسى و بين المذكور فى هذا الكلام بذرة الى هنا ملخصا من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فى تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذى يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أى أحد ثلاثة آلهة أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى فى الرد عليهم وما من اله

الا الله واحد وعلى هذا التقدير ففي الآية اضمار الا أنه حذف ذكر الآلهة لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر واحد ثلاثة أقانيم أب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة و بالروح الحياة فأثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر أو اختلاط الماء باللبن وزعموا أن الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل لان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى وما من اله الا اله واحد في من قولان الاول انها صلة زائدة والتقدير وما من اله الا اله واحد والثاني انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد من التفسير الكبير قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فيه سؤالان أحدهما أن الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان عالما بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان أحدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أحدا منهم لم يقل به والجواب عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني أن الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشئ مع أنه تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارته (المحكم) المتقن يقال بناء محكم أي متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به قطعا ولا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا كما أن المتشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه أما بالظهور واما بالتأويل (المتشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور ومن المتشابهة ايراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والترك والتعريف والتنكير والجمع والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا تتوقف

معرفته على البيان والمتشابه ما لا يرجى بيانه وعن عكرمة وغيره أن المحكم هو الذى يعمل به والمتشابه هو الذى يؤمن به ولا يعمل قال الطيبى المراد بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الذى يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا الثانى النص والاول اما أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أولا الاول هو الظاهر والثانى اما أن يكون متساوى الدلالة أولا الاول المجمل والثانى المؤول فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمؤول هو المتشابه وقال بعضهم اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق الكلام لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفى فان خفى لعارض أى لغير الصيغة فخفى وان خفى لنفس الصيغة فأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه للسامع من غير تأويل وتأمل وتفكر كقوله تعالى وأحل الله البيع وضده الخفى وهو الذى لا يظهر المراد منه الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور وسيق الكلام لاجله وأريد بالاسماع ذلك باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا سيق هذا النص للتفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لان الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما فورد الشرع بالتفرقة فالآية ظاهرة من حيث انه ظهر بها حلال البيع وتحريم الربا واسماع الصيغة من غير قرينة نص فى التفرقة بينهما حيث أريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذى اشتبه المراد منه بحيث لا يوقف على المراد منه بمجرد التأمل والمفسر اسم للظاهر المكشوف الذى اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر سواء من حيث اللغة والمجمل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه مجمل فى ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك اسم متساو بين المسميات يتناولها على البدل واذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به وهو الرأى والاجتهاد فهو مؤول ومتى أريد بالمشترك أو المشكل أو المجمل بعض الوجوه قطعا يسمى مفسرا ثم ان المتشابه منه ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام المغلقة وضرب يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون فى العلم كلاهما جائزان ومسلك الاوائل أن يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا معرفتها الى الله ورسوله ولذلك سموا بالمفوضة ومسلك الاواخر أن يؤولوها بما ترتضيه العقول ولذلك سموا بالمؤولة وهم قسمان قسم أصحاب الالفاظ يؤولونها بالحمل على الحذف كما فى وجاء ربك

وأتى الله بإيمانهم أو على المجاز المفرد كما في يد الله فوق أيديهم أي قدرة الله وقسم أصحاب المعاني يؤولونها بالحمل على التمثيل والتصوير والمختار التفويض لأن اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علم أن مراد الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية الظنية ومثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفوض تعيين ذلك المراد الى علمه تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرفوا المتشابهات من معانيها الحقيقية الى المجازات إما اجمالا بنفي الكيفيات وتفويض تعيين المعنى المجازي المراد الى الله تعالى مطلقا أو بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين تلك الصفة الى الله وهو أسلم وهو مختار الامام أبي حنيفة رحمه الله وصرح به الاشعري وأكثر السلف وإما تفصيلا بتعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات وهو مختار الخلف وهو أحكم قال العلامة التفتازاني قد يقال ان التوقف عن تأويل المتشابه انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم أن كل لفظ من القرآن أفاد معنى جليا يعلم أنه مراد الله فما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل أحد بالضرورة وأما ما لا يعلمه الا الله فهو مما يجري مجرى الغيب فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ولا طريق الى ذلك الا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الاجماع على تأويله وأما ما يعلمه العلماء فيرجع الى اجتهادهم وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي فان كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه الا أن يقوم دليل على أن المراد الخفي وان استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى الا أن يدل دليل على ارادة اللغوية ولو كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى وان اتفقا في ذلك فان لم يمكن ارادتهما باللفظ الواحد اجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فما ظنه فهو مراد الله تعالى في حقه وان لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ بالاغلظ حكما أو بالاخف حكما فيه أقوال وان أمكن ارادتهما وجب الحمل عليهما عند المحققين والحكمة في أن العلم بمراد الله تعالى مستنبط بامارات ودلائل هي أن الله أراد أن يتفكر عباده في كتابه فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته (من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والرسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا

في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين الاول
أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني أن ذلك كالجواب عن شبه النصارى فأما
على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق
ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية
وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم
في الارحام وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي
تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي أنزل عليك
الكتاب وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا أن من جملة شبه النصارى تمسكهم
بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام أنه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه
الآية أن القرآن مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا
ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم أن القرآن
دل على أنه بكليته محكم ودل على أنه بكليته متشابه ودل على أن بعضه محكم
وبعضه متشابه أما ما دل على انه بكليته محكم فقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب
الحكيم الر كتاب أحكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم والمراد من المحكم
بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد فكان
القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام
يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن حله
محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على أنه بكليته متشابه فهو قوله
تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق
بعضه بعضا في المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام
في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية
التي نحن بتفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من
تفسيرهما بحسب عرف الشرع أما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى
رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام وهي التي تمنع
الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه من
الفساد وقول جرير أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من
تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو أن يكون
أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر
تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعم
وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لاصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات وفى رواية أخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمى كل مالا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمى بذلك لانه أشكل أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقال ان الشئ الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه كان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل ومشابها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمى غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول فى المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول الناس قد أكثروا من الوجوه فى تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذى عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما أن لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما أن يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر أو لا يكون كذلك بل يكون احتمالهما على السوية فان كان احتماله لأحدهما راجحا على الآخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ اما أن يكون نصا أو ظاهرا أو مجملا أو مؤولا أو مشتركا أما النص والظاهر فيشتركان فى حصول الترجيح الا أن النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان فى أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعا وقد بينا أن ذلك يسمى متشابها اما لان الذى لا يعلم يكون النفى فيه مشابها للاثبات فى الذهن واما لاجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم والمتشابه ثم اعلم أن اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر وهذا ليس بمشكل وانما المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا فى أحد المعنيين ومرجوحا فى الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وأما على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون

ضد العلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى واعلم أن هذا المقام موضع عظيم لأن كل أحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا أن يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى أحدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا واما أن يكون عقليا أما القسم الأول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم الا أن يقال ان أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا أن أحدهما يكون أرجح فحينئذ يحصل الرجحان الا أنا نقول أما الأول فباطل لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لأن كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي أو النقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون أولى بأن يكون مظنونا فثبت أن شيأ من الدليل اللفظي لا يكون قطعيا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الآخر وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل وظهر أنه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لأن السبيل الى ذلك بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح

المرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا التحقيق المبين مذهبنا أنه بعد اقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ملهم الصواب * المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة الانعام وهي قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف التهجي المذكورة في أوائل السور وذلك انهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها على السوية ليس الا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة والقول الثاني وهو أيضا مروي عن ابن عباس أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلائله واضحة لائحة مثل ما أخبر الله في انشاء الخلق بقوله خلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم أن كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما تكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما المجمل المساوي أو المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولا وان عنى به أن المحكم هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا تصير جملة القرآن متشابها لان قوله تعالى خلقنا النطفة علقة أمر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية فان أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكان اثبات الحشر والنشر يفتقران الى الدليل فكذا

اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء
وان كانت مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث
تكون مقدماته قليلة مترتبة منسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا والى ما يكون الدليل خفيا
كثير المقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه القول الرابع
أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي أو بدليل خفي هو المحكم وكل
ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير
الثواب والعقاب في حق كل المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة أيان
مرساها * المسئلة الرابعة في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبعضه
متشابها واعلم أن من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات
فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام القيامة
ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآية الجبر
كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدري يقول بل
هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم
في قوله وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وفي موضع آخر قالوا
قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك
بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك
بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل واحد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات
المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات
خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع
اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه
المتشابهات لكان أقرب الى حصول الغرض واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات
وجوها الاول أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق
أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبتم أن تدخلوا
الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرآن محكما
بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك
المذهب وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به
أما لو كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب فيه أن يجد
فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد
في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة
للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة أمّا لو كان محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا في الجهل والتقليد الرابع أنّ القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب أنّ القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو في أكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في أوّل الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظنّ أنّ هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل وكان الاصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاوّل وهو الذى يخاطبون به في أوّل الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب * أما قوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهى التى تكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت أو خالية عن معارضات أقوى منها ثم قال هنّ أمّ الكتاب وفيه سؤالان الاوّل ما معنى كون المحكم أمّا للمتشابه الجواب الأمّ في اللغة الاصل الذى منه يتكوّن الشئ فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالأمّ للمتشابهات السؤال الثانى لم قال أمّ الكتاب ولم يقل أمّهات الكتاب والجواب أنّ مجموع المحكمات في تقدير شئ واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شئ آخر وأحدهما أمّ للآخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمّه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أنّ مجموعهما آية واحدة فكذا هنا ثم قال وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم أنه تعالى لما بين أنّ الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أنّ أهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فأنزل الله هذه الآية ثم أنزل انّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبي هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في أوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم

تأويله الا الله وماذاك الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاه عن كل الخلائق حتى عن الملائكة والانبياء وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فى هذا استدلالات المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن الحق بالظواهر الدالة على مقاصدهم الزائغة ومقالاتهم الفاسدة الى هنا من التفسير الكبير ملخصا بعض التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفى هذه الوريقات آمين (الحديث الثانى والعشرون) عن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من رآنى فى المنام فقد رآنى فان الشيطان لا يتمثل بى وفى رواية فانه لا ينبغى للشيطان أن يتمثل فى صورتى وفى رواية فان الشيطان لا يتكوننى وفى أخرى من رآنى فقد رأى الحق فان الشيطان لا يتراءى بى (كشف سره وايضاح معناه) اعلم أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع أحكام أسماء الحق وصفاته تخلقا وتحققا فان من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذى أرسله اليهم هو أن يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق وأسمائه صفة الهداية والاسم الهادى كما أخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه السلام صورة الاسم الهادى ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان وروينا فى بعض الاحاديث ما يؤيد هذا المعنى وهو حديث طويل فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع بابليس ليرى ما عنده وأحضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبى صلى الله عليه وسلم تحرسه لئلا يقصده ابليس بسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابليس قل ما عندك فقال يا محمد ان الله خلقك للهداية وما بيدك من الهداية من شئ وخلقنى للغواية وما بيدى من الغواية من شئ فأوحى الله تعالى الى النبى عليه السلام صدق وانه لكذوب فثبت بهذا أيضا أن الشيطان فى الحقيقة ضد للنبى صلى الله عليه وسلم والضدان لا يجتمعان ولا يظهر أحدهما بصورة الآخر وأيضا فالنبى صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو ساغ ظهور ابليس بصورته زال الاعتماد بكل ما يبديه الحق و يظهره لمن شاء هدايته به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبى صلى الله عليه وسلم من أن يظهر بها الشيطان فان قيل عظمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتاص على ابليس أن يظهر بصورة النبى صلى الله عليه وسلم مع أن اللعين قد تراءى لكثيرين وخاطبهم بأنه الحق طلبا لاضلالهم وقد أضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسمعوا خطابه فأقول الفرق بين الامرين من وجهين أحدهما أن كل عاقل يعلم أن الحق ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبى صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر أن من مقتضى حكم سعة الحق أنه يضل من

يشاء

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن محاورة ابليس مع
النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه خصوصا وان أعلمه أنه كذوب وأما النبي
صلى الله عليه وسلم فمقيد بصفة الهداية وظاهر بصورتها فوجب عصمة صورته من أن
يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فيمن شاء الله هدايته به عليه
السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم ولم تحصل فائدة
البعثة فافهم غير أن ههنا سرا ما ودليلا يجب التنبيه عليهما وهو أن الرؤية الصحيحة
للنبي صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الرائي بصورة شبيهة بصورته الثابتة حليتها
بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة في بعض روايات الحديث من رآني في المنام فقد
رآني حتى انه ان رآه أحد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن
رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلا أو قصيرا جدا أو يراه أشقر أو شيخا أو شديد السمرة
ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الرائي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
بل ذلك المرئي هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الرائي أو حاله أو بالنسبة الى صفة
أو حكم من أحكام الاسلام أو بالنسبة الى الموضع الذي رأى فيه ذلك الرائي تلك
الصورة التي ظن أنها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد جربنا ذلك كثيرا في أنفسنا
وفي غيرنا وسمعنا من شيوخنا أيضا ما يؤيد ذلك مرارا شتى من جملتها أن شيخنا الامام
الاكمل محيي الدين محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه حكى لي في هذا الباب أنه رأى
مرة في صباه في المنام في جامع اشبيلية وهي بلدة من بلاد الاندلس النبي عليه السلام
ميتا مسجى في بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنين ودخل الشيخ طريق أهل الله
وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدر له أنه دخل ذلك الجامع
مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليعبر من أحد أبواب الجامع الى الجانب الآخر
لبعض مصالحه فقال رضي الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبي المذكور قلت
اني لا أجوز الجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لي تعال نركع في تلك الزاوية
وأشار الى ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميتا مسجى فأبيت
فقال لي لم تأبى من الصلاة هنالك فقلت اني رأيت النبي عليه السلام هنالك ميتا
مسجى فأنا أكره الصلاة هنالك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤياك اعلم
أن ذلك الموضع كان بيتي وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد
حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه ليدخلها في جملة المسجد فلم يبق الا بيتي
فثامنوني عليه ولم يعطوني ما أرضى به فأبيت فأخذوه بغير رضاي بما اشتهوا فالذي
رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر
بصورة المبايعة ولم تكن مبايعة صحيحة بل الموضع كان مغصوبا وأما الآن فأشهدك
أني قد تركت حقي للمسلمين فتعال فصل فيه فمضينا وصلينا وخرجنا الى حاجتنا

وذكر لي أيضا في الشام أن رجلا من الصلحاء رأى في المنام أنه لطم النبي صلى الله عليه وسلم فانتبه فزعا وهاله ما رأى مع جلالة النبي صلى الله عليه وسلم عنده فأتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرك والذي رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد أخللت بحكم من أحكامه وكون اللطم في الوجه يدل انك ارتكبت أمرا محرما من الكبائر فافتكر الرجل في نفسه فلم يتذكر أنه أقدم على محرم من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يتهم الشيخ في تعبيره لعلمه باصابته فيما كان يعبره فرجع الى بيته حزينا كئيبا فسألته زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت حلفت أني ان دخلت دار فلان أحد معارفه اني طالق فعبرت على بابهم فخافوا علي فاستحييت من الحاحهم فدخلت اليهم وخشيت أن أذكر لك ما جرى فكتمت الحال فتاب الرجل واستغفر وتضرع الى الحق واعتدت المرأة ثم جددا العقد عليها وأما أنا فرأيت في الليلة التي أخذت بغداد بصبيحتها النبي صلى الله عليه وسلم مكفنا على نعش وأقوام يشدونه على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يمس الارض فقلت لا ويلك ما تصنعون فقالوا انه مات ونحن نريد حمله ودفنه فوقع في قلبي انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ما أرى وجهه وجه ميت اصبروا حتى يتحقق الامر فدنوت الى فيه وأنفه فوجدته يتنفس نفسا ضعيفا فصحت عليهم ومنعتهم مما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كئيبا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المكررة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث في الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المغل قد قصدوا بغداد ووقع لي أنه قد أخذت بغداد فضبطت التاريخ فجاء غير واحد ممن حضر الوقعة من أهل الخبرة وذكر ان في ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ما وقع لي في تعبيرها ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جربته في هذه المسئلة مرارا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبيه والانموذج ومما اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في زعمهم على ما مر بيانه وأخبرهم بأمور فلم تقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرئية وأخبروني وجدتها مخالفة لحلية صورته الاصلية فأخبرتهم بالسبب ونبهتهم ففرحوا وتنبهوا فكما جربنا هذا النوع المذكور كذلك جربنا أنه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في صورته الاصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الاخبار لم يخرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا ورويناه عنه أيضا والحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوي قدس سره (مسائل نافع بن الازرق) فصل قال أبو بكر بن الانباري قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله

بالشعر وأنكر جماعة لاعلم لهم على النحويين ذلك وقالوا اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن قالوا وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم فى القرآن والحديث قال وليس الامر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلا للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لان الله تعالى قال انا جعلناه قرآنا عربيا وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب فاذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى أنزل الله بلغة العرب رجعنا الى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فان الشعر ديوان العرب قال أبو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس كثيرا من ذلك وأوعب ما رويناه عنه مسائل نافع بن الازرق وقد أخرج بعضها ابن الانبارى فى كتاب الوقف والطبرانى فى معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا بتمامها لتستفاد أخبرنى أبو عبد الله محمد بن على الصالحى بقراءتى عليه عن ابى اسحق التنوخى عن القسم بن عساكر أنبأنا أبو نصر محمد بن عبد الله الشيرازى أنبأنا أبو المظفر محمد بن أسعد العراقى أنبأنا أبو على محمد بن سعيد بن نبهان الكاتب أنبأنا أبو على بن شاذان أنبأنا أبو الحسين عبد الصمد بن على بن محمد بن مكرم المعروف بابن الطستى أنبأنا أبو سهل السرى بن سهل الجنديسابورى أنبأنا يحيى بن أبى عبيدة بحر بن فروخ المكى أنبأنا سعد بن أبى سعيد أنبأنا عيسى بن دأب عن حميد الاعرج وعبد الله بن أبى بكر بن محمد عن أبيه قال بينا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن قال نافع بن الازرق لنجدة بن عويمر قم بنا الى هذا الذى يجترئ على تفسير القرآن بما لاعلم له به فقاما اليه فقالا انا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب فان الله تعالى انما أنزل القرآن بلسان عربى مبين فقال ابن عباس سلانى عما بدا لكما فقال نافع أخبرنى عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون حلق الرفاق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عبيد الله بن الابرص وهو يقول

فجاؤا يهرعون اليه حتى * يكونوا حول منبره عزينا

قال أخبرنى عن قوله تعالى وابتغوا اليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عنترة العبسى

ان الرجال لهم اليك وسيلة * ان يأخذوك تكحلى وتخضبى

قال أخبرنى عن قوله تعالى شرعة ومنهاجا قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى * وبين للاسلام دينا ومنهاجا

قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أثمر وينعه قال نضجه وبلاغه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

اذا ما مشت بين النساء تأودت * كما اهتز غصن ناعم النبت يانع

قال أخبرني عن قوله تعالى وريشا قال الريش المال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

فرشني بخير طالما قد بريتني * وخير الموالي من يريش ولا يبري

قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

ياعين هلا بكيت أربد اذ * قمنا وقام الخصوم في كبد

قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد سنا برقه قال السنا الضوء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث

يدعو الى الحق لا يبغي به بدلا * يجلو بضوء سناه داجي الظلم

قال أخبرني عن قوله تعالى وحفدة قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

حفد الولائد حولهن وأسلمت * بأكفهن أزمة الاجمال

قال أخبرني عن قوله تعالى وحنانا من لدنا قال رحمة من عندنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا * حنانيك بعض الشر أهون من بعض

قال أخبرني عن قوله تعالى أفلم ييأس الذين آمنوا قال أفلم يعلم بلغة بني مالك قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول

لقد يئس الاقوام اني أنا ابنه * وان كنت عن أرض العشيرة نائيا

قال أخبرني عن قوله تعالى مثبورا قال ملعونا محبوسا عن الخير قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبعرى

اذ أتاني الشيطان في سنة النو * م ومن مال ميله مثبورا

قال أخبرني عن قوله تعالى فأجاءها المخاض قال ألجأها قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت

اذ شددنا شدة صادقة * فأجأناكم الى سفح الجبل

قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن نديا قال الندى المجلس قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

يومان يوم مقامات وأندية * ويوم سير الى الاعداء تأويب

قال

قال أخبرني عن قوله تعالى أثاثا ورئيا قال الاثاث المتاع والرئى من الشراب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

كأن على الحمول غداة ولوا * من الرئى الكريم من الاثاث

قال أخبرني عن قوله تعالى فيذرها قاعا صفصفا قال القاع الاملس والصفصف المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

بملومة شهباء لو قذفوا بها * شماريخ من رضوى اذن عاد صفصفا

قال أخبرني عن قوله تعالى وأنك لاتظمأ فيها ولا تضحى قال لا تعرق فيها من شدة الحر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

رأت رجلا أما اذا الشمس عارضت * فيضحى وأما بالعشى فيخصر

قال أخبرني عن قوله تعالى له خوار قال له صياح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

كأن بنى معاوية بن بكر * الى الاسلام صائحة تخور

قال أخبرني عن قوله تعالى ولا تنيا في ذكرى قال لا تضعفا عن أمرى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

انى وجدك ماونيت ولم أزل * أبغى الفكاك له بكل سبيل

قال أخبرني عن قوله تعالى القانع والمعتر قال القانع الذى يقنع بما أعطى والمعتر الذى يتعرض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

على مكثريهم حق معتر بابهم * وعند المقلين السماحة والبذل

قال أخبرني عن قوله تعالى وقصر مشيد قال مشيد بالجص والآجر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول

شاده مرمرا وجلله كلـ * ـسا فللطير فى ذراه وكور

قال أخبرني عن قوله تعالى شواظ قال الشواظ اللهب الذى لا دخان له قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبى الصلت

يظل يشب كيرا بعد كير * وينفخ دائبا لهب الشواظ

قال أخبرني عن قوله تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

فاعقلى ان كنت لما تعقلى * ولقد أفلح من كان عقل

قال أخبرني عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء قال يقوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول

برجال لستموا أمثالهم * أيدوا جبريل نصرا فنزل

قال أخبرني عن قوله تعالى ونحاس قال الدخان الذى لا لهب فيه قال وهل تعرف

العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

يضيء كضوء سراج السليـط لم يجعل الله فيه نحاسا

قال أخبرني عن قوله تعالى أمشاج قال اختلاط ماء الرجل وماء المرأة اذا وقع في الرحم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي ذؤيب

كأن الريش والفوقين منه * خلال النصل خالطه مشيج

قال أخبرني عن قوله تعالى وفومها قال الحنطة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي محجن الثقفي

قد كنت أحسبني كأغنى واحد * قدم المدينة عن زراعة فوم

قال أخبرني عن قوله تعالى وأنتم سامدون قال السمود اللهو والباطل قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول هزيلة بنت بكر وهي تبكي قوم عاد

ليت عادا قبلوا الحق ولم يبدوا جحودا * قيل قم فانظر اليهم * ثم دع عنك السمودا

قال أخبرني عن قوله تعالى لا فيها غول قال ليس فيها نتن ولا كراهية كخمر الدنيا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول امرئ القيس

رب كأس شربت لا غول فيها * وسقيت النديم منها مزاجا

قال أخبرني عن قوله تعالى والقمر اذا اتسق قال اتساقه اجتماعه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة

ان لنا قلائصا نقانقا * مستوسقات لو يجدن سائقا

قال أخبرني عن قوله تعالى وهم فيها خالدون قال باقون لا يخرجون منها أبدا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عدي بن زيد

فهل من خالدات ما هلكنا * وهل بالموت يا للناس عار

قال أخبرني عن قوله تعالى وجفان كالجوابي قال كالحياض الواسعة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة

كالجوابي لا تني مترعة * بقرى الاضياف أو للمحتضر

قال أخبرني عن قوله تعالى فيطمع الذي في قلبه مرض قال الفجور والزنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الاعشى

حافظ للفرج راض بالتقى * ليس ممن قلبه فيه مرض

قال أخبرني عن قوله تعالى من طين لازب قال اللازب الملتزق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول النابغة

فلا تحسبون الخير لا شر بعده * ولا تحسبون الشر ضربة لازب

قال أخبرني عن قوله تعالى أندادا قال الاشباه والانظار والامثال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

احمد الله فلا ندّ له * بيديه الخير ما شاء فعل

قال أخبرني عن قوله تعالى لشوبا قال خالط الحميم والغساق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

تلك المكارم لا قعبان من لبن * شيبا بماء فعادا بعد أبوالا

قال أخبرني عن قوله تعالى عجل لنا قطنا قال القط الجزاء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الاعشى

ولا الملك النعمان يوم لقيته * بنعمته يعطى القطوط ويطلق

قال أخبرني عن قوله تعالى من حمإ مسنون قال الحمأ السواد والمسنون المصور قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول حمزة بن عبد المطلب

أغر كأن البدر سنة وجهه * جلا الغيم عنه ضوءه فتبددا

قال أخبرني عن قوله تعالى البائس الفقير قال البائس الذى لا يجد شيأ من شدة الحال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة

يغشاهم البائس المدقع والضيف وجار مجاور وجنب

قال أخبرني عن قوله تعالى ماء غدقا قال كثيرا جاريا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

تدنى كراديس ملتفا حدائقها * كالنبت جادت بها أنواؤها غدقا

قال أخبرني عن قوله تعالى بشهاب قبس قال شعلة من نار يقتبسون منه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة

هم عرانى فبت أدفعه * دون سهادى كشعلة القبس

قال أخبرني عن قوله تعالى عذاب أليم قال الاليم الوجيع قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

نام من كان خليا من ألم * وبقيت الليل طولا لم أنم

قال أخبرني عن قوله تعالى وقفينا على آثارهم قال أتبعنا على آثار الانبياء أى بعثنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عدى بن زيد

يوم قفت عيرهم من عيرنا * واحتمال الحى فى الصبح فلق

قال أخبرني عن قوله تعالى اذا تردّى قال اذا مات وتردى فى النار قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عدى بن زيد

خطفته منية فتردّى * وهو فى الملك يأمل التعميرا

قال أخبرني عن قوله تعالى فى جنات ونهر قال النهر السعة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

ملكت بها كفى فأنهرت فتقها * يرى قائم من دونها ما وراءها

قال أخبرني عن قوله تعالى والأرض وضعها للأنام قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

فان تسألينا مم نحن فاننا * عصافير من هذا الانام المسحر

يعني المخلوق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لن يحور قال أن لن يرجع بلغة الحبشة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور رمادا بعد اذ هو ساطع

قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تعولوا قال أجدر أن لا تميلوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

انا تبعنا رسول الله واطرحوا * قول النبي وعالوا في الموازين

قال أخبرني عن قوله تعالى وهو مليم قال المسيء المذنب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

برى من الآفات ليس لها باهل * ولكن المسيء هو المليم

قال أخبرني عن قوله تعالى اذ تحسونهم باذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

ومنا الذي لاقى بسيف محمد * فحس به الاعداء عرض العساكر

الى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المعزوة لنافع بن الازرق تبلغ نصف كراس كلها على هذه الوتيرة وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ما ذكره المبرد في الكامل في أثناء قصة الخوارج

(ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التي حارت فيها آراء الكبار)

بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد اعلم أن التوكل من أبواب الايمان وجميع أبواب الايمان لا ينتظم الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك ينتظم من علم هو الاصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد باسم التوكل فلنبدأ ببيان العلم الذي هو الاصل وهو المسمى ايمانا في أصل اللسان اذ الايمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم واذا قوى سمي يقينا ولكن أبواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج منها الى ما يبنى عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا اله الا الله وحده لا شريك له والايمان بالقدرة التي يترجم عنها قولك له الملك والايمان بالجود والحكمة الذي يدل عليه قولك وله الحمد فمن قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فقد تم له الايمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا القول وصفا لازما للقلب غالبا عليه وأما التوحيد فهو الاصل والقول فيه يطول وهو من علم المكاشفة ولكن بعض علوم المكاشفة يتعلق بالاعمال بواسطة الاحوال ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا نتعرض الا للقدر الذي يتعلق بالمعاملة والا فالتوحيد

هو البحر الخضم الذى لا ساحل له فنقول للتوحيد أربع مراتب وهو منقسم الى لب ولب اللب وقشر وقشر القشر ولنمثل ذلك تقريبا للافهام الضعيفة بالجوز فى قشرته العليا فان له قشرتين وله لب وللب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من التوحيد أن يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافق والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار والرابعة أن لا يرى فى الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين ويسميه الصوفية الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فالاول موحد بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه فى الدنيا من السيف والسنان والثانى موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفساح ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب فى الآخرة ان توفى عليها ولم تضعف بالمعاصى عقدته ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف ويقصد بها أيضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها يسمى متكلما وهو فى مقابلة المبتدع ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحد من حيث انه يحمى بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا اذ انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد انكشفت له الحقيقة كما هى عليه لا انه كلف قلبه أن يعقد على مفهوم لفظ الحقيقة فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صنعة تلفيق الكلام الذى به تدفع حيل المبتدع فى تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه واحد وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد فالاول كالقشرة العليا من الجوز والثانى كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب وكما أن القشرة العليا لا خير فيها بل ان أكلت فهى مرة المذاق وان نظر الى باطنها فهو كريه المنظر وان اتخذت حطبا أطفأت النار وأكثرت الدخان وان تركت فى البيت ضيقت المكان فلا يصلح الا أن يترك مدة على الجوز للصوان ثم يرمى به عنه فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن لكنه ينفع مدة فى حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

السفلى هي القالب والبدن وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة فانهم لم يؤمروا بشق القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده وكما أن القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة الى القشرة العليا فانها تصون اللب وتحرسه عن الفساد عند الادخار واذا فصل أمكن أن ينتفع به حطبا لكنه نازل القدر بالاضافة الى اللب فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالاضافة الى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانشراح الصدر وانفتاحه واشراق نور الحق فيه اذ ذلك الشرح هو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام وبقوله تعالى أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما أن اللب نفيس في نفسه بالاضافة الى القشر وكانه المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالاضافة الى الدهن المستخرج منه فكذلك توحيد الفعل مقصد عال للسالكين ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق فان قلت كيف يتصور أن لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما أن الانسان كثير اذا التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد اذ تقول انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق فله اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه بالجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا وتستفيد بهذا الكلام ترك الانكار والجحود لمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما انك اذا آمنت بالنبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز والى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى

الخواص يدور فى البوادى فقال فيماذا أنت فقال أدور فى الاسفار لاصحح حالى فى التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أفنيت عمرك فى عمران باطنك فأين الفناء فى التوحيد فكأن الخواص كان فى تصحيح المقام الثالث من التوحيد فطالبه بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين فى التوحيد على سبيل الاجمال فان قلت فلا بد لهذا من شرح بقدر ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز الخوض فى بيانه وليس التوكل أيضا مبنيا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد الثالث أما الاول وهو النفاق فهو واضح وأما الثانى وهو الاعتقاد فهو موجود فى عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور فى علم الكلام وأما الثالث فهو الذى ينبنى التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذى يرتبط التوكل به وحاصله أن ينكشف لك أن لا فاعل الا الله تعالى وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم محدث فالمنفرد بابداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفك واليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك فانه الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك أبواب المكاشفة اتضح لك هذا اتضاحا أتم من المشاهدة بالبصر وانما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد فى مقامين يبتغى بهما أن يطرق الى قلبك شائبة الشرك أحدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات والثانى الالتفات الى الجمادات أما الالتفات الى الجمادات كاعتمادك على المطر فى خروج الزرع ونباته ونمائه وعلى الغيم فى نزول المطر وعلى البرد فى اجتماع الغيم وعلى الريح فى استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك فى التوحيد وجهل بحقائق الامور ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لما نجونا ومن انكشف له أمر العالم كما هو عليه علم أن الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه محرك وكذلك محركه وهكذا الى أن ينتهى الى المحرك الاول الذى لا محرك له ولا هو متحرك فى نفسه فالتفات العبد فى النجاة الى الريح يضاهى التفات من أخذ لتحز رقبته فكتب الملك توقيعا بالعفو عنه وتخليته فأخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذى به كتب التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل ومن علم أن القلم لا حكم له فى نفسه وانما هو مسخر فى يد الكاتب لم يلتفت اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدهشه فرح النجاة وشكر الملك الموقع عن أن يخطر بباله القلم والحبر والدواة والشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والارض وكل حيوان وجماد مسخرات فى قبضة القدرة تسخر القلم فى يد الكاتب بل هذا تمثيل فى حقك

لاعتقادك أن الملك الموقع هو كاتب التوقيع والحق أن الله تعالى هو الكاتب كما قال
تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فإذا انكشف لك أن جميع ما في السموات
والأرض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائبا وأيس من مزج
توحيدك بهذا الشرك فأتاك في المهلكة الثانية وهي الالتفات إلى اختيار الحيوانات
في الأفعال الاختيارية ويقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك
رزقك باختياره فإن شاء أعطاك وإن شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذي يحز
رقبتك بسيفه وهو قادر عليك إن شاء حز رقبتك وإن شاء عفا عنك فكيف لا تخافه
وكيف لا ترجوه وأمرك بيده وأنت تشاهد ذلك ولا تشك فيه ويقول له أيضا نعم
إن كنت لا ترى القلم لأنه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا
زل أقدام الأكثرين إلا عباد الله المخلصين الذين لا سلطان عليهم للشيطان اللعين
فشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد جميع الضعفاء
كون القلم مسخرا وعرفوا أن غلط الضعفاء في ذلك كغلط النملة مثلا لو كانت تدب
على الكاغد فرأت رأس القلم يسود البياض ولم يمتد بصرها إلى أصابع الكاتب
ويده فضلا عن صاحب اليد فغلطت وظنت أن القلم هو المسود للبياض وذلك
لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها فكذلك من لم يشرح بنور الله
صدره قصرت بصيرته عن ملاحظة جبار الأرض والسموات ومشاهدة كونه قهارا
وراء الكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو جهل محض بل أرباب القلوب
والمشاهدات قد أنطق الله في حقهم كل ذرة في الأرض والسموات بقدرته التي بها أنطق
كل شيء حتى سمعوا تقديسها وتسبيحها لله وشهادتها على أنفسها بالعجز بلسان ذلق
يتكلم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون ولست أعني به السمع
الظاهر الذي لا يجاوز الأصوات فإن الحمار شريك فيه ولا قدر لما يشارك فيه البهائم
وإنما أريد به سمعا يدرك به كلام ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربي ولا عجمي فإن
قلت هذه أعجوبة لا يقبلها العقل فصف لي كيفية نطقها وأنها كيف نطقت
وعماذا نطقت وكيف سبحت وقدست وكيف شهدت على أنفسها بالعجز فاعلم أن لكل
ذرة في السموات والأرض مع أرباب القلوب مناجاة في السر وذلك مما لا ينحصر
ولا يتناهى فإنها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذي لا نهاية له ولو كان البحر مدادا
لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ثم إنها تناجي
بأسرار الملك والملكوت وإفشاء السر لؤم بل صدور الأحرار قبور الأسرار وهل رأيت
قط أمينا على أسرار الملك قد نوجي بخفاياه فنادى بسره على ملأ من الخلق ولو جاز
إفشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا
ولبكيتم كثيرا بل كان يذكر ذلك لهم حتى يبكون ولا يضحكون ولما نهى عن

افشاء سر القدر ولما قال اذا ذكر النجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا واذا ذكر
أصحابي فأمسكوا ولما خص حذيفة رضي الله تعالى عنه ببعض الاسرار فاذا منع عن
حكاية مناجاة ذرات الملك والملكوت لقلوب أرباب المشاهدات مانعان أحدهما
استحالة افشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية ولكنا في المثال الذي كنا
فيه وهو حركة القلم نحكي عن مناجاتها قدرا يسيرا تفهم به على الاجمال كيفية ابتناء
التوكل عليها ونرد كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم تكن هي حروفا وأصواتا
ولكن هذه ضرورة التفهيم فنقول قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله للكاغد
وقد رآه اسود وجهه بالحبر ما بال وجهك كان أبيض مشرقا فالآن قد ظهر عليه
السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاغد ما أنصفتني في هذه المطالبة
فاني ما سودت وجهي بنفسي لكن سل الحبر فانه كان مجموعا في المحبرة التي هي مستقره
ووطنه فسافر عن وطنه ونزل بساحة وجهي عدوانا وظلما فقال صدقت فسأل الحبر
عن ذلك فقال ما أنصفتني فاني كنت في المحبرة وادعا ساكنا عازما على أن لا أبرح
منها فاعتدى علي القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني واجلاني عن بلدي وفرق
جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء فالسؤال عليه لا علي فقال صدقت ثم سأل
القلم عن السبب في ظلمه وتعديه واخراج الحبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع
فاني كنت قصبا نابتا على شط الانهار متنزها بين خضرة الاشجار فجاءتني اليد
بسكين فأزالت عني قشرتي ومزقت علي ثيابي واقتلعتني من أصلي ثم فصلت بين
أنابيبي ثم برتني وشقت رأسي ثم غمستني في سواد الحبر ومرارته وهو ذا يستخدمني
ويمشيني على قمة رأسي فلقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك وعتابك فتنح عني وسل من
قهرني فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها للقلم وتعديها عليه واستخدامها له فقالت
ما أنا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لحما يظلم أو جسما يتحرك بنفسه وانما أنا مركب مسخر
ركبني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي ترددني وتجول بي في النواحي أما ترى
المدر والحجر والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه اذ لم يركبه مثل هذا
الفارس القوي القاهر أما ترى أيدي الموتى تساويني في صورة العظم واللحم والدم
ثم لا معاملة بينها وبين القلم فأنا أيضا من حيث أنا لا معاملة بيني وبين القلم فسل القدرة
عن شأني فاني مركب أزعجني من ركبني فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها
في استعمال اليد واستخدامها وكثرة ترديدها لها فقالت دع عنك لومي ومعاتبتي
فكم من لائم ملوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خفي عليك أمري أو كيف ظننت أني
ظلمت اليد لما ركبتها ولقد كنت راكبة لها قبل التحريك وما كنت أحركها ولا أستسخرها
بل كنت نائمة ساكنة نوما ظن الظانون بي اني ميتة أو معدومة لاني ما كنت أتحرك
ولا أحرك حتى جاءني موكل أزعجني وأرهقني الى ما تراه مني فكانت لي قوة على

مساعدته ولم يكن لي قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الارادة ولا أعرفه الا باسمه وبهجومه وصياله اذ أزعجني من غمرة النوم وأرهقني الى ما كان لي مندوحة عنه لو خلاني ورأيي فقال صدقت ثم سأل الارادة ما الذي جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وأرهقتها اليه ارهاقا لم تجد عنه مخلصا ومناصا فقالت الارادة لا تعجل علي فلعل لنا عذرا وأنت تلوم فاني ما انتهضت بنفسي ولكني أنهضت وما انبعثت ولكني بعثت بحكم قاهر وأمر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد علي من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة فأشخصتها باضطرار فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأي جرم وقفت عليه وسخرت له وألزمت طاعته لكن أدري أني في دعة وسكون ما لم يرد علي هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل أو الظالم وقد وقفت عليه وقفا وألزمت طاعته الزاما بل لا يبقى لي معه مهما جزم حكمه طاقة على المخالفة لعمري ما دام هو في التردد مع نفسه والتحير في حكمه فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه فاذا انجزم حكمه ازعجت بطبع وقهر تحت طاعته وأشخصت القدرة لتقوم بموجب حكمه فسل العلم عن شأني ودع عني عتابك فاني أقول

مهما ترحلت عن قوم وقد قدروا * أن لا تفارقهم فالراحلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقلب مطالبا لهم ومعاتبا اياهم على استنهاض الارادة وتسخيرها لاشخاص القدرة فقال العقل أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن أشعلت وقال القلب أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكني بسطت وقال العلم انما أنا نقش نقشت في بياض لوح القلب لما أشرق سراج العقل وما انخططت بنفسي فكم كان هذا اللوح قبلي خاليا عني فسل القلم عني فان الخط لا يكون الا بالقلم فعند هذا تتعتع السائل ولم يقنعه جوابه وقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت منازلي ولا يزال يحيلني من طمعت في معرفة هذا الامر منه على غيره ولكني قد كنت أطيب نفسا بكثرة الترداد لما كنت أسمع كلاما مقبولا في الفؤاد وعذرا ظاهرا في دفع السؤال فأما قولك اني خط ونقش وانما خطني قلم فلست أفهمه فاني لا أعلم قلما الا من القصب ولا لوحا الا من العظم والخشب ولا خطا الا بالحبر ولا سراجا الا من النار واني أسمع في هذا المنزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيئا أسمع جعجعة ولا أرى طحنا فقال له القلم ان صدقت فيما قلت فبضاعتك مزجاة وزادك قليل ومركبك ضعيف واعلم أن المهالك في الطريق الذي توجهت اليه كثيرة فالصواب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فما هذا بعشك فادرج عنه فكل ميسر لما خلق له وان كنت راغبا في استتمام الطريق الى المقصد فألق سمعك وأنت شهيد واعلم أن العوالم في طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة أولها ولقد كان الكاغد والحبر

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثانى عالم الملكوت وهو ورائى فاذا جاوزتنى انتهيت الى منازله وفيها المهامه الفيح والجبال الشاهقة والبحار المغرقة ولا أدرى كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ فى أوله منزل القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملكوت لان عالم الملك أسهل منه طريقا وعالم الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التى هى فى الحركة بين الارض والماء فلا هى فى حد اضطراب الماء ولا هى فى حد سكون الارض وثباتها وكل من يمشى على الارض يمشى فى عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمشى فى عالم الجبروت فان انتهى الى أن يمشى على الماء من غير سفينة مشى فى عالم الملكوت من غير تتعتع فان كنت لا تقدر أن تمشى على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافى وأول عالم الملكوت مشاهدة القلم الذى يكتب به العلم وحصول اليقين الذى به يمشى على الماء أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشى على الهواء لما أن قيل له انه كان يمشى على الماء فقال السالك السائل قد تحيرت فى أمرى واستشعر قلبى خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدرى أأطيق قطع هذه المهامه التى وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فان ظهر لك القلم الذى به انكتبت فى لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوشف بالقلم أما ترى النبى صلى الله عليه وسلم فى أول أمره كوشف بالقلم اذ نزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد فتحت بصرى وحدقته فوالله ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قلما الا كذلك فقال العلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه يده الايدى ولا قلمه الاقلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى فى ذاته بجسم ولا هو فى مكان بخلاف غيره ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدى ولا قلمه من قصب ولا لوحه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص فان كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه مذبذبا بين هذا وذاك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاتها ونزهت كلامه عن معانى الحروف والاصوات وأخذت تتوقف فى يده وقلمه ولوحه وخطه

فان كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبها مطلقا كما يقال كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتوراة وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكن منزها صرفا ومقدسا فحلا واطو الطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودى موسى انى أنا الله لا اله الا أنا فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه مخنث في التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ولقد كان زيته الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيته فأصبح نورا على نور فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي واذا هو كما وصفه العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له فقضى منه العجب وقال نعم الرفيق العلم جزاه الله عنى خيرا اذ الآن ظهر لى صدق انبائه عن أوصاف القلم فانى أراه قلما لا كالاقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى عندك ومرادتى لك وأنا عازم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه وقال أيها القلم ما بالك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى أشخاص القدر وصرفها الى المقدورات فقال أو قد نسيت ما رأيت من عالم الملك والشهادة وسمعته من جواب القلم اذ سألته فأحالك على اليد فقال لم أنس ذلك فقال فجوابى مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ان الله خلق آدم على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بيمين الملك فانى في قبضته وهو الذى يرددنى وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدمى في معنى التسخير وانما الفرق في ظاهر الصورة فقال ومن يمين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه قال بلى قال فالاقلام أيضا في قبضة يمينه وهو الذى يرددها فسار السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شئ من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشير وصفه وبالجملة انه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدى وأصبع لا كالاصابع فرأى القلم محركا في قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابى ما سمعته من اليمين التى في عالم الملك وهو الحوالة على القدرة اذ اليد لا حكم لها في نفسها انما محركها القدرة لا محالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر عندها ما رأى قبل ذلك فسألها عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فسل القادر اذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يزيغ ويطلق

بالجراءة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات
الحضرة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقا يضطرب
فى غشيته مدة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك
وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ
الا بعفوك من عقابك وبرضاك من سخطك ومالى الا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل
بين يديك فأقول اشرح لى صدرى لاعرفك واحلل عقدة من لسانى لاثنى عليك
فنودى من وراء الحجاب اياك أن تطمع فى الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه
فما آتاك فخذه وما نهاك عنه فانته وما قاله فقله فانه ما زاد فى هذه الحضرة على ان قال
سبحانك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن للسان
جراءة على الثناء عليك فهل للقلب مطمع فى معرفتك فنودى اياك أن تتخطى رقاب
الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقتد به فان أصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم
اقتديت اهتديت أما سمعته يقول العجز عن درك الادراك ادراك فيكفيك نصيبا من
حضرتنا أن تعرف انك محروم من حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا
فعند هذا رجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعاتباته وقال لليمين والقلم والعلم
والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا جديد العهد بالدخول
فى هذه البلاد ولكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل
والآن قد صح عندى عذركم وانكشف لى أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة
والجبروت هو الواحد القهار فما أنتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون
فى قبضته وهو الاول والآخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك فى عالم الشهادة استبعد
منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والآخر وهما وصفان متناقضان وكيف
يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس بآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول
بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى أن يقع
الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر فى المشاهدة وأول
فى الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاكفين فى عالم الشهادة الطالبين لادراكه
بالحواس الخمس ظاهر بالاضافة الى من يطلبه فى السراج الذى أشعل فى قلبه بالبصيرة
الباطنة النافذة فى عالم الملكوت فهكذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد
فى الفعل اعنى من انكشف له أن الفاعل واحد فان قلت فهل هذا التوحيد الاعتقادى
هل يصلح أن يكون عماد التوكل وأصلا فيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى عمل
عمل الكشف فى اثارة الاحوال الا أنه فى الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب
والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرسه بكلامه أو الى أن يتعلم هو الكلام

ليحرس به العقيدة التي تلقفها من استاذه او من أبويه أو من أهل بلده وأما الذي شاهد
الطريق وسلكه بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما ازداد يقينا
وان كان يزداد وضوحا كما أن الذي يرى انسانا في وقت الاسفار لا يزداد يقينا عند
طلوع الشمس بأنه انسان ولكن يزداد وضوحا في تفصيل خلقته وما مثال المكاشفين
والمعتقدين الا كسحرة فرعون مع أصحاب السامري فان سحرة فرعون لما أن كانوا
مطلعين على منتهى تأثير السحر لطول مشاهدتهم وتجربتهم فرأوا من موسى عليه
السلام ما جاوز حدود السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكترثوا بقول فرعون
لاقطعن أيديكم وأرجلكم بل قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا
فاقض ما أنت قاض انما تقضي هذه الحياة الدنيا فان البيان والكشف يمنع التغير
وأما أصحاب السامري لما ان كان ايمانهم عن النظر الى ظاهر الثعبان فلما نظروا
الى عجل السامري وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله هذا الهكم واله موسى ونسوا
أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فكل من آمن بالنظر الى ثعبان فيكفر
لا محالة وكذا اذا نظر الى عجل لان كليهما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم
الشهادة كثير وعالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا أصلا
فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهر مهما ثبت أن الوسايط والاسباب مسخرات
وكل ذلك ظاهر الا في حركات الانسان فانه يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء فكيف
يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد أن يشاء لكان
هذا مزلة القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء أم يشاء فليست
المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لافتقرت الى مشيئة أخرى وتسلسل الى غير نهاية
واذا لم تكن المشيئة اليه فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها
انصرفت القدرة لا محالة ولم يكن لها سبيل الى المخالفة فالحركة لازمة ضرورة
بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القلب
فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة
ولا انصراف القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو
مضطر في الجميع فان قلت فهذا جبر محض والجبر يناقض الاختيار وأنت لا تنكر
الاختيار فكيف يكون العبد مجبورا مختارا فأقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين
الاختيار مجبور فهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلنشرح
الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجيزا يليق بما نذكره تطفلا وتابعا فان هذا الكتاب
لم نقصد به الا علم المعاملة ولكني أقول لفظ الفعل من الانسان يطلق على ثلاثة أوجه
اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرئة ويخرق الماء اذا وقف
عليه بجسمه فينسب اليه الخرق للماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك فى أمور فأعرب لذلك عنها باختلاف
عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفسه فعلا اراديا
وسمى كتبه فعلا اختياريا والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لانه مهما وقف على وجه
الماء أو تخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة به فيكون الخرق بعد
التخطى ضروريا والتنفس فى معناه فان نسبة حركة الحنجرة الى ارادة النفس كنسبة
انخراق الماء الى ثقل البدن مهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده وليس
الثقل اليه فكذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بابرة طبق
الاجفان اضطرارا ولو أراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر مع أن تغميض الاجفان
فعل اختيارى ارادى ولكنه اذا تمثل صورة الابرة فى مشاهدته بالادراك حدثت
الارادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة لها ولو أراد أن يتركه لم يقدر عليه
مع أنه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريا
فأما الثالث وهو الاختيارى فهو مظنة الالتباس كالكتابة والنطق وهو الذى
يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا
أن الامر اليه وهذا للجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه أن الارادة
تبع العلم الذى يحكم بأن الشئ موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك
الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تحير وتردد والى ما قد يتردد العقل فيه فالذى
يقطع به من غير تردد أن تقصد عينك مثلا بابرة أو بدنك بسيف فلا يكون فى علمك
تردد فى أن دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة
وتحصل حركة الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير
روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدرى
أهو موافق أم لا فيحتاج الى روية وفكر حتى يتبين أن الخير فى الفعل أو الترك فاذا حصل
بالفكر والروية العلم بان أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به من غير روية وفكر
وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر
للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير أى هو انبعاث الى ما ظهر
للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر فى انبعاثها الى ما انتظرت تلك الارادة
وهو ظهور خيرية الفعل فى حقه الا أن الخيرية فى دفع السيف ظهرت من غير روية
بل على البديهة وهذا افتقر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى
انبعثت باشارة العقل فيما له فى ادراكه توقف ومن هذا قيل العقل يحتاج اليه للتمييز
بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تنبعث الارادة الا بحكم الحس أو التخيل
أو بحكم جزم من العقل ولذلك لو أراد الانسان أن يحز رقبة نفسه مثلا لم يمكنه
لا لعدم القدرة فى يده أو لعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة

وانما فقدت الارادة لانها تنبعث بحكم العقل أو الحس بكون الفعل موافقا وقتل نفسه
ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الاعضاء أن يقتل نفسه الا اذا كان في عقوبة مؤلمة
لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم و يتردد لانه تردد بين شر الشرين فان ترجح له
بعد الروية أن ترك القتل أقل شرا لم يمكنه قتل نفسه وان حكم بأن القتل أقل شرا
وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف عنه انبعثت الارادة والقدرة وأهلك نفسه
كالذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرمي نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالي
ولا يمكنه أن لا يرمي نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح
حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرمي نفسه
ولا تنبعث له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة
مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل مقدر بالضرورة فيه من حيث
لا يدري فانما هو محل ومجرى لهذه الامور فاما أن يكون منه فكلا ولما فاذن معنى
كونه مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا أنه
محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا وحدث الحكم أيضا
جبرا فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل النار في الاحراق مثلا جبر محض وفعل الله
اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب
أهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما ان كان فنا ثالثا واتبعوا فيه كتاب الله فسموه
كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله
يسمى اختيارا بشرط أن لا يفهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتحير فان ذلك في حقه
محال وجميع الالفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى
الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولد الارادة والارادة
ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك
فقد حكمت بحدوث شئ لا من قدرة الله وان أبيت ذلك فما معنى ترتب البعض من هذا
على البعض فاعلم أن القول بأن بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر
عنه بالتولد أو بغيره بل حوالة جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو
الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الراسخون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه
والكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرتنا وهو بعيد عن الحق وبيان
ذلك يطول ولكن بعض المقدورات مترتبة على البعض في الحدوث ترتب المشروط
على الشرط فلا يصدر من القدرة الازلية ارادة الا بعد علم ولا علم الا بعد حياة ولا حياة
الا بعد محل وكما لا يجوز أن يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة
فكذلك في سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشروط مما ظهر للعامة وبعضها
لم يظهر الا للخواص المكاشفين بنور الحق والا فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر

الا بالحق واللزوم وكذلك جميع أفعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير
عبثا يضاهي فعل المجانين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا أشار قوله تعالى
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين
السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون الا كما حدث
وعلى الترتيب الذي وجد فما تأخر متأخر الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط
محال والمحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطفة الا لفقد شرط الحياة
ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الا لفقد شرط العلم وكل ذلك على منهاج الواجب
وترتيب الحق ليس في شئ من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهيم ذلك
عسير ولكنا نضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثالا يقرب
مبادي الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن نقدر انسانا محدثا قد انغمس في ماء
الى رقبته فالحدث لا يرتفع عن أعضائه وان كان الماء هو الذي يرفع الحدث وهو
ملاق له فقدر القدرة الازلية حاضرة ملاقية للمقدورات متعلقة بها ملاقاة الماء
للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث بالماء انتظارا للشرط
وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف في الماء وجهه على الماء عمل الماء في سائر الاعضاء
وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه
لانه حدث عقيبه اذ يقول كان الماء ملاقيا ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف
حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه
فاذن غسل الوجه هو الرافع للحدث عن اليد وهذا جهل يضاهي ظن من يظن أن
الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند
ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي لها لا بغسل الوجه والماء
لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيهما شئ ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة
فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع أن القدرة قديمة
والمقدورات حادثة وهذا قرع باب لعالم آخر من عوالم المكاشفات فلنترك جميع ذلك
فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد في الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو
المخوف والمرجو وعليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على أن نذكر من بحار التوحيد
الا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك
ينطوي تحت قولك لا اله الا الله وما أخف مؤنتها على اللسان وما أسهل اعتقاد مفهوم
لفظها على القلب وما أعز حقيقتها عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت
فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع
اثبات الافعال للعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله
فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فأقول نعم ذلك غير

مذموم اذا كان للفاعل معنى واحد وان كان له معنيان ويكون الاسم مجملا مرددا بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الامير فلانا ويقال قتله الجلاد ولكن الامير قاتل بمعنى والجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع وكل ماله ارتباط بقدرة فان محل القدرة يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد قاتلا والامير قاتلا لان القتل ارتبط بقدرتهما ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمي فعلا لهما فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين ولاجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال فى القرآن مرة الى الملائكة ومرة الى العباد ونسبها بعينها مرة أخرى الى نفسه فقال تعالى فى الموت قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال تعالى أفرأيتم ما تحرثون أضاف ذلك الينا ثم قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا وقال تعالى فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ثم قال فنفخنا فيها من روحنا وكان النافخ جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه قيل فى التفسير معناه اذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم أضاف القتل اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين النفى والاثبات ظاهرا ولكن معناه اذ رميت بالمعنى الذى يكون العبد منه راميا به فما رميت بالمعنى الذى يكون الرب به راميا اذ هما معنيان مختلفان وقال تعالى الذى علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ثم ان علينا بيانه وقال أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وصف ملك الارحام انه يدخل الرحم فيأخذ النطفة فى يده ثم يصورها جسدا فيقول يارب أذكر أم أنثى أسوى أم معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفى لفظ آخر يصور الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة أو بالشقاوة وقد قال بعض السلف أن الملك الذى يقال له الروح هو الذى يولج الارواح فى الاجساد وأنه يتنفس بوصفه فيكون كل نفس من أنفاسه روحا يلج فى جسم ولذلك سمى روحا وما ذكره من مثل هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده أرباب القلوب ببصائرهم فأما كون الروح عبارة عنه فلا يمكن أن يعلم الا بالنقل والحكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله تعالى فى القرآن الادلة والآيات فى الارض والسموات ثم قال أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد وقال شهد الله أنه لا اله الا هو فبين أنه الدليل على نفسه وليس ذلك بمتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكم من طالب عرف كل الموجودات بالله كما قال بعضهم عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى وهذا معنى قوله أولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بأنه المحيي والمميت ثم فوّض الموت والحياة الى ملكين ففي الخبر أن ملكي الموت والحياة تناظرا فقال ملك الموت أنا أميت الاحياء وقال ملك الحياة أنا أحيي الاموات فأوحى الله تعالى اليهما كونا على عملكما وما سخرتما له من الصنع وأنا المميت والمحيي لا يميت ولا يحيي سواي فاذن الفعل يستعمل على وجوه مختلفة فلا تتناقض هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للذي ناوله التمرة خذها لو لم تأتها لأتتك أضاف الاتيان اليه والى التمرة ومعلوم أن التمرة لا تأتي على الوجه الذي يأتي الانسان اليها ولذلك لما قال التائب أتوب الى الله ولا أتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لأهله فكل من أضاف الكل الى الله تعالى فهو المحقق الذي عرف الحق والحقيقة لأهلها ومن أضاف الى غيره فهو المتجوز المستعير في كلامه وللتجوز وجه كما أن للحقيقة وجها واسم الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ولكن ظن أن الانسان مخترع بقدرته فسماه فاعلا بحركته وظن أنه تحقيق وتوهم أن نسبته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلاد فلما انكشف الحق لأهله عرفوا أن الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل قد وضعته أيها اللغوي للمخترع فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة ولغيره بالمجاز أي تجوز به عما وضعه اللغوي له ولما أجرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا أو اتفاقا فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام أصدق بيت قالته العرب قول لبيد ألا كل شئ ما خلا الله باطل * أي كل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره فهو باعتبار نفسه باطل فانما هو حقيقة وحقيقته بغيره لا بنفسه فاذن لا حق بالحقيقة الا القيوم الحي الذي ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يا مسكين كان ولم تكن ويكون ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا وأنا كن الآن كما لم تكن فانه اليوم كما كان فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر فما معنى الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف غضبه على فعل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه في كتاب الشكر فلا نطول باعادته فهذا هو القدر الذي رأينا الرمز اليه من التوحيد الذي يورث حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايمان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى مسبب الاسباب والايمان بالرحمة وسعتها هو الذي يورث الثقة بمسبب الاسباب ولا يتم حال التوكل كما سيأتي الا بالثقة بالوكيل وطمأنينة القلب الى حسن نظر الكفيل وهذا الايمان أيضا باب عظيم من أبواب الايمان وطريقة حكاية المكاشفين فيه تطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل اعتقادا قاطعا لا يستريب فيه وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل لو خلق الخلائق

كلهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم وأفاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم عواقب الامور وأطلعهم على أسرار الملكوت وعرفهم دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر ثم أمرهم أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع التعاون والتظاهر عليه أن يزاد فيما دبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا والآخرة جناح بعوضة ولا أن ينقص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو يخفض فيها ذرة ولا ان يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو ضر عمن بلى به ولا أن يزال صحة أو كمال أو غنى أو نفع عمن أنعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض اذا رجعوا فيها البصر وطولوا فيها النظر لم يروا فيها تفاوتا ولا فطورا وكل ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق وأجل وسرور وفرح وعجز وقدرة وايمان وكفر وطاعة ومعصية فكله عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي وليس في الامكان أصلا أحسن منه ولا أتم ولا أكمل ولو كان وادخره مع القدرة ولم يفعله لكان بخلا يناقض الجود وظلما يناقض العدل ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الالهية بل كل فقر وضر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الآخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نعيم بالاضافة الى غيره اذ لولا الليل لما عرف قدر النهار ولولا المرض لم تتنعم الاصحاء بالصحة ولولا النار لما يعرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء أرواح الانس بأرواح البهائم وتسليطهم على ذبحها ليس بظلم بل تقديم الكامل على الناقص عين العدل فكذلك تفخيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل النار فداء لاهل الايمان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل ولولا خلق البهائم لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فمقتضى الجود والحكمة خلق الكامل والناقص جميعا وكما أن قطع اليد اذا تآكلت ابقاء على الروح عدل لانه فداء كامل بناقص فكذلك الامر في التفاوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا والآخرة فكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الآن بحر عظيم مضطرب الامواج فيه غرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البحر سر القدر الذي تحير فيه الاكثرون ومنع عن افشائه المكاشفون والحاصل أن الخير والشر مقضى به وقد صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه وأمره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولنقتصر على هذه المرامز من علوم المكاشفة التي هي أصول مقام التوكل ولنرجع الى علم المعاملة انشاء الله تعالى

الى هنا من احياء العلوم من أواخر كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من

من ربع المنجيات (الصفة) في الاصل مصدر وصفت الشيء اذا ذكرته بمعان فيه لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيا كان أو سلبيا فيدخل فيه الالوان والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلمه القائم به صفته لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند أهل الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك فالمعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتنافر في الماهية ولا يلزم من كون الشيء صفة وثابتا له كونه موجودا أو ثابتا في نفسه مطلقا والا يلزم أن يكون للواجب تعالى صفات موجودات أزلية مع أنه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها ككالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها كالتحيز والحدوث والصفة الثبوتية هي أن يشتق للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يمتنع الاشتقاق لغيره وبعبارة أخرى الصفة السلبية هي التي اتصف بها الذات من غير قيام معنى به ككالعلم والقدرة والارادة والكلام واختلفت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها والمآل واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وأما الصفة المعنوية فعبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف أصحابنا فمن قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الاحوال أنكر الصفات المعللة ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب أو اضافة أو مركب منهما فالسلب كالقديم

فانه يرجع الى سلب العدم أولا والى نفى الشبيه ونفى الاولية عنه وكالواحد
فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولا ولا فعلا والاضافية كجميع صفات
الافعال والمركب منهما كالمريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق
وصفات الذات هى ما لا يجوز أن توصف الذات بضدها كالقدرة والعزة وصفات
الفعل هى ما يجوز أن توصف الذات بضدها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة أن
ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم وكذا فى سائر صفات الذات
وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجرى فيه
النفى والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما فى نفى
الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالاحياء والاماتة
والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفى الارادة
الجبر والاضطرار ونفى الكلام الخرس والسكوت ولا حاجة على أصلنا الى الفرق لان
جميع صفاته أزلية قائمة بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال
وعندنا لا بل منشؤها والحلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس
يكون وعلم الله يمينا لكنه ترك لمجيئه بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء النهر على أن الحلف
بكل صفة تعارف الناس الحلف بها يمين والا فلا ومن الصفات ما حصل لله وللعبد
أيضا حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها ما يقال
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله
للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى البارى مجازا
كالاستواء والنزول وما أشبههما فاعلم أن الظاهريين من المتكلمين لما حصروا طريق
كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات البارى بالاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقائص اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع أن السمع طريق آخر فى اثباتها حصروا
أيضا الصفات بالسبعة أو الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية
والسلبيات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافيات كالعلو
والاولية والآخرية الى عشرين على المختار أيضا وأولوا الظواهر بذكر لوازمها التى
أثبتها الاشعرى فكل صفة تستحيل حقيقتها على الله تعالى فانها تفسر بلازمها فعلى
العرش استوى بمعنى اعتدل أى قام بالعدل ولا أعلم ما فى نفسك أى ما فى غيبك
وسرك وابتغاء وجه ربه أى اخلاص النية ويبقى وجه ربك بمعنى الذات ومجموع
الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فثم وجه الله أى الجهة التى أمرنا بالتوجه
اليها تجرى بأعيننا أى بحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان بمرأى من فلان ومسمع
اذا كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل بيد الله أى بقدرته واليد استعارة
لنور قدرته القائم بصفة فضله ولنورها القائم بصفة عدله ويقال فلان فى يد فلان

اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) وفائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبى عليه السلام مع أن سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة أيضا هى التشريف والاكرام كما خصص المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعيسى عليه السلام والكعبة المشرفة ولاتقدموا بين يدى الله هو مجاز عن مظهر حكمه ومجازاته وكشف الساق كناية عن الشدة والهول وفى جنب الله أى فى طاعته وحقه ونحن أقرب أى بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء ربك أى أمره اذهب أنت وربك أى ربك أى بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والزلفى والرفعة وهو الله فى السموات وفى الارض أى المعبود فيهما أو العالم بما فيهما الله نور السموات والارض أى منورهما وجميع الاعراض النفسانية لها أوائل ولها غايات فاتصاف البارى بها امالها باعتبار الغاية كالترك فى الاستحياء أو السبب كارادة الانتقام فى الغضب أو المسبب عنه كالانعام نعم الآن استرسال التأويل على التفصيل لجمهور الاشاعرة غير ظاهر فى جميع تلك الصفات بل هو مؤد الى ابطال الاصل للعجز عن ادراكها بالكيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف فى المتشابهات قال الامام فى الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده قدرته أو نعمته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفته بلا كيف انتهى وفيه اشارة الى وجوب التأويل الاجمالى فى الظواهر الموهمة والى منع التاويل التفصيلى فيهما بالارجاع الى ماذكره والى التفويض بعد الحمل على المعنى المجازى على الاجمال فى التأويل وتعالى الله عما يقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيصمية من المشبهة المتسترين بالبلكفة وقد اتفق الائمة على اكفار المجسمة المصرحين بكونه جسما وتضليل المتسترين بالبلكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالتكفير ومهما ثبت من الكمالات شاهدا فلا مانع من القول باثباته غائبا لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها فى الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف موجود مثل اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كاملا بحيث يتصف ببعض صفاته لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له أثر من الهوية وما زعموا أن العبد يصير باقيا ببقاء الحق سميعا بسمعه بصيرا ببصره فخروج عن الدين وما روى فى الخبر فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا فبى يسمع وبى يبصر فلا احتجاج لهم فى ظاهره اذ ليس فيه أنه يسمع بسمعى ويبصر ببصرى بل المحمل فيه هو أن كمال الاعراض عما سوى الله وتمام التوجه الى حضرته بان لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره غيره

تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة تشبيها لها
بمشاهدة البصر اياه واستعمال القلب والقالب فيه باعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر
الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق في هذا المقام) هو
أن اقرب الحاصل للانسان الكامل اما قرب النوافل واما قرب الفرائض
وفي المقام الاول سير الانسان سير محبي وسلوكه متقدم على خدمته والفعل مضاف
اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به
تعالى وفي المقام الثاني سيره هنا لسير محبوبي وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل
مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده سمع
الله لمن حمده (ثم اعلم) أن عامة محققي أهل السنة على أن صفات الله زائدة على الذات
وأن بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض
متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه
على أنها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها وأما وجود الواجب بل وجود كل شيء
فهو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والحسين البصري
من المعتزلة وأما الفلاسفة وسائر المعتزلة والنجارية فهم لا يثبتون لله صفة أصلا
أي صفة كانت من صفات الذات أو الفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجوه
وفعله وقدرته وحياته هو حقيقته وعينه وذاته والقائلون بانفكاكها عن الذات
كصفات المخلوقين هم كالمشبهة من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات
قديمة قائمة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة وأما صفات الفعل كالتكوين والاحياء
والاماتة فليست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها
صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان
اختلفا بالذات بمعنى أن حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انفراده غير مفهوم
الآخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بأنها غير مدلول الاسم
المشتق منها أو ما وضع لها وللذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة
الى مسمى العالم أو مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بأن علم الله غير ما قام به الذات
لا يصح الا أن يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات
مع الصفات ولعل هذا ما أراده بعض الحذاق من الاصحاب من أن الصفات النفسية
لا هي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شيء من القديم يحتاج الى
الموجد لان الموجد من يعطي وجودا مستقلا واحتياج صفات الله الى الموجد
مع قدمها بمعنى أنها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى أن الذات يعطيها وجودا
مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل أما عندنا فلأن الصفات غير الذات لا عينها
فاحتياجها الى الذات في قيامها بها لكونها ليست عين الذات في العقل

لا في وجودها الخارجي لكونها في الوجود الخارجي ليست غيرها وأما عند الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند من يقول ان الصفات مغايرة للذات فمعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف دائما وقال بعض المحققين ان صفات الله ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال لما تقرر أن أثر المختار لا يكون الا حادثا ولهذا اضطروا الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات في حق صفاته كما ذكر في الكتب الكلامية وتصدى لحل هذا الاشكال علامة عصره ابن الكمال بأن قال ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استحالة انفكاكه عنه تعالى واضطراره في النفع للغير فذلك كمال يتحير به ما في عدم القدرة على الترك من مظنة النقصان ويربو عليه وهذا نقصان من حيث انه يقدر على الترك ويضطر في الفعل غير متحير به وفي شرح الطوالع للقاسم الليثي السمرقندي وجوب الصفات بذاته تعالى مفهوم من قيامها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب كونها حادثة وقيام الحوادث بذاته ممتنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة له غير مفتقرة الى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص الممكنات بما سواها ويمكن أن يقال حصول ما هو مبدأ الكمال لشيء بالايجاب من غير توقف بالمشيئة ليس بنقص بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كمالات ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لا نقصان وليس في القول بالامكان كثرة صعوبة سوى مخالفة الادب وايهام أن كل ممكن حادث ولا يخفى أن كل ما احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علة أو شرطا الوجوده كالجوهر للعرض مثلا لا يمكن وجوده بدونه فيلزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا المحذور فيه في صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات في غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبة الوجود لاجل موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لأنها واجبة بالذات مقتضية لوجودها كالذات حتى تستقل وتتعدد بل هي مستندة الى الذات والذات كالمبدأ لها واستنادها اليه لا بطريق الاختيار الذي يقتضي مسبوقية التصور بفائدة الايجاد بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها فكما أن اقتضاء ذاته وجوده جعل وجوده واجبا كذلك اقتضاؤه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده يقتضي غناه عن كل موجود سواه كذلك اقتضاء الذات علمه يقتضي غنى العلم عن غيره لعدم التغاير بين الذات والصفات فايجاب ما ليس بغير كالصفات ليس بنقص بل هو

كمال وانما النقص فى ايجاد الغير بالايجاب والله ملهم الصواب الى هنا من كليات أبى البقاء الكفوى رحمه الله تعالى رحمة واسعة حرر بمدينة الرها (الاحد) بمعنى الواحد ويوم من الايام واسم لمن يصلح أن يخاطب موضوع للعموم فى النفى مختص بعد نفى محض نحو ولم يكن له كفوا أحد ونهى نحو ولا يلتفت منكم أحدا واستفهام يشبههما نحو هل تحس منهم من أحد يستوى فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث وحين أضيف بين اليه أو أعيد اليه ضمير الجمع أو نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذى يدل الكلام عليه فمعنى لا نفرق بين أحد من رسله أى بين جمع من الرسل ومعنى فما منكم من أحد أى من جماعة ومعنى لستن كأحد من النساء كجماعة من جماعة النساء ولا يقع فى الاثبات الامع كل ولا يدخل فى الضرب والعدد والقسمة وفى شئ من الحساب قال الازهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها شئ ويأتى فى كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه قل هو الله أحد فى أحد القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما فى الدار أحد أى من يصلح للخطاب والاحد اسم بنى لنفى ما يذكر معه من العدد والواحد اسم بنى لمفتتح العدد وهمزته اما أصلية واما منقلبة عن الواو على تقدير أن يكون أصله وحد وعلى كل من الوجهين يراد بالاحد ما يكون واحدا من جميع الوجوه لان الاحدية هى البساطة الصرفة عن جميع أنحاء التعدد عدديا أو تركيبيا أو تحليليا فاستهلاك الكثرة النسبية الوجودية فى أحدية الذات ولهذا رجح على الواحد فى مقام التنزيه لان الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد العددى فالكثرة العينية وان كانت منتفية فى الواحدية الا أن الكثرة النسبية متعقلة فيها ولا يستعمل أحد واحدى الا فى التنيف أو مضافين نحو أحدهم واحداهن ولا يستعمل واحد وواحدة فى التنيف الا قليلا وأتى باحدى الاحد أى بالامر المنكر العظيم فان الامر المتفاقم احدى الاحد ويقال أيضا احدى من سبع من كليات أبى البقاء الكفوى (الارادة) من الرود والرويد كرويراد به الطلب وهى فى الاصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل ثم جعلت اسما لنزوع النفس الى شئ مع الحكم فيه انه ينبغى أن يفعل أو أن لا يفعل وفى الانوار هى نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثانى قبله وتعريفها بأنها اعتقاد النفع أو ظنه أو هى ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أو ظنه انما هو على رأى المعتزلة والاتفاق على أنها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انها معنى ينافى الكراهة والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه لانه لولا ارادته لما كان وقت وجوده أولى من وقت آخر ولا كميته ولا كيفيته أولى مما سواها والارادة اذا استعملت فى الله تعالى يراد بها

المنتهى وهو التخصيص دون المبدا فانه تعالى غنى عن معنى النزوع فاذا قيل أراد كذا فمعناه خصصه بكذا وليس بكذا قال النجار كونه تعالى مريدا معنى سلبى ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم انه أمر ثبوتى ثم اختلف فى معناه فقال بعضهم معناه علم الله باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعى والصارف وقال بعضهم انه صفة زائدة على العلم ثم اختلف فى تلك الصفة فقال بعضهم ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قديم وهو قول الاشعرية وقال بعضهم محدث وذلك المحدث اما قائم بالله وهو قول الكرامية وقال بعضهم موجود لا فى محل وهو قول أبى على وأبى هاشم وأتباعهما ولم يقل أحد انه قائم بجسم آخر والحق أن معنى ارادة الله هو ترجيح أحد طرفى المقدور على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح وهو أعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل فان الارادة صفة زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب الاكمل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم ان ارادته تعالى واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت ارادة الفاعل المختار أو تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من أهل الملة والحكماء وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب المأمور به كما فى القضاء وأما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث ذات الارادة وقد يقال التعلق أيضا قديم والحادث ظهوره والتعدد فى متعلقات الارادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وكذا فى غير الارادة من صفات الذات وأما سلب النهاية عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح أن تتعلق به الارادة من الجائزات فلا نهاية له بالقوة لانه غير متناه بالفعل وهذا الامر افيه ولا دليل ينافيه ثم لفظة الارادة تطلق فى الشاهد والغائب جميعا ولفظة القصد لا تطلق الا فى الارادة الحادثة (وأما المشيئة) فهى فى الاصل مأخوذة من الشئ وهو اسم للموجود وهى كالارادة عند أكثر المتكلمين لان الارادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين فى أصل اللغة فان المشيئة الايجاد والارادة طلب الشئ والفرق بينهما للكرامية فانهم يقولون مشيئة الله صفة أزلية وارادته صفة حادثة فى ذاته القديم والحق أنهما اذا أضيفا اليه تعالى يكونان بمعنى واحد لان ارادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق بينهما فى حق العباد وذلك فيما قالوا لو قال شئتى طلاقك فشاءت يقع وفى أردتى فارادت لا يقع وفى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث

ذكر المشيئة عند ذكر الفعل المخصوص بالوجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل للمعدوم أيضا وفى الزيادات لمحمد رحمه الله فى أنت طالق بمشيئة الله لا يقع كما فى ان شاء الله ولمشيئة الله باللام يقع كذا الارادة وأما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقال بعض المتكلمين ومن الفرق بينهما أن ارادة الانسان قد تحصل من غير أن تتقدمها ارادة الله تعالى فان الانسان قد يريد أن لا يموت ويأبى الله ذلك ومشيئته لا تكون الا بعد مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وقال بعضهم لولا أن الامور كلها موقوفة على مشيئة الله وأن أفعالنا متعلقة بها وموقوفة عليها لما أجمع الناس على تعليق الاستثناء بها فى جميع أفعالهم والمشيئة ترجيح بعض الممكنات على بعض مأمورا كان أو منهيا حسنا كان أو غيره والارادة قد يراد بها معنى الامر الا أن الامر مفوض الى المأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير مفوضة الى أحد بل يحصل كما أراده المريد (والشهوة) ميل جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذلك النفرة فانها حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهى الانسان ما لا يريده بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه ولهذا قالوا ارادة المعاصى مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا فى الركوع والسجود وهذه الكراهة تصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أى مع نهيه عنه وأما الكراهية بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد لاستحالة أن يقع فى ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (وأما رضا الله تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس بمرضى عنده لانه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما أخص من المشيئة فكل رضا ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة أمر وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصى أو ارادة قضاء وتقدير شاملة لجميع الكائنات فالاول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثانى كقوله تعالى ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهى وقد تتعلق بالمكلف به أى ايجاده واعدامه فاذا قيل ان الشئ مراد قد يراد به التكليف لا بجيئه وذاته وقد يراد أنه فى نفسه هو المراد أى ايجاده واعدامه واحتج أصحابنا بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى وانا ان شاء الله لمهتدون على أن الحوادث بارادة الله وأن الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى والحق أن دلالته على أن مراد الله واقع لا أن الواقع ليس الامر اده ولا أن الامر قد ينفك عن الارادة اذ محل الخلاف هو الامر التكليفى والامر ههنا للارشاد بدليل أتتخذنا هزوا ثم الدليل على أن الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام

ثم قوله ويهدي من يشاء دليل على أن المصر على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى لا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم دليل على صحة تعلق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كليات أبي البقاء الكفوي

(الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الانسان مما يريده من احداث الفعل وهي أربعة أشياء نية مخصوصة للفاعل وتصور للفعل ومادة قابلة للتأثير وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة ويضاده العجز وهو أن لا يجد أحد هذه الاربعة وقال بعضهم هو التهيؤ لتنفيذ الفعل بارادة المختار من غير عائق وفي التعديل وغيره هي جملة ما يتمكن به العبد من الفعل اذا انضم اليها اختياره الصالحة للضدين على البدل وهي المرادة بالنفي في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أي استطاعة كانت هي شرط لصحة اداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هي شرط لصحة الفعل والاول يحد بانه التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والثاني معنى لا يمكن تبيين حده بشيء سوى أنه ليس الا للفعل وهو عرض يخلقه الله في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالمكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات هكذا جرت السنة الالهية فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنا له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضيعا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتحصيله مكانه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان اصلحت له بدلا من صلاحها للايمان وهذا معنى قول أبي حنيفة رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البدل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم تكن صالحة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر مأمور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بأنها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار وقالت الاشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

الامام أبو منصور الماتريدي ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب
عن حجج أحد الفريقين ولم يظهر لي الى أي قوليه يميل وأكثر كلامه يدل على أنه يميل الى
أنها لا تصلح للضدين كما في التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طائعاله بسهولة
والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به
الفعل بمشقة والطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع أن يرقى
هذا الجبل وهذا الجمل يطيق السفر وهذا الفرس صبور على مماطلة الحضر واستطاعة
الاحوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالتكليفية واستطاعة الاموال والافعال
كلاهما يسمى بالتوفيقية ونفي الاستطاعة قد يراد به نفي القدرة والامكان نحو
فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقد يراد به نفي الامتناع نحو
هل يستطيع ربك على القراءتين أي هل يفعل وقد يراد به الوقوع بمشقة وكلفة نحو
انك لن تستطيع معي صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد
والراحلة وما فسر استطاعة السبيل الى البيت باستطاعة الحج فانه لا بد فيها من صحة
البدن أيضا انتهى من أبي البقاء (القدرة) هي التمكن من ايجاد شيء وقيل صفة
تقتضي التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي
الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب راجح الوجود والممتنع
راجح العدم أعني انه ان شاء أن يفعله يفعله لكن المشيئة ممتنعة أي ليس من شأن القادر
أن يشاء والفلاسفة ينكرون القدرة بمعنى صحة الايجاد والترك بدليل أنهم فسروا حياة
الباري تعالى بمعنى يصح أن يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان
القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت علة تحصيل الفعل
كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ
تتعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الموجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال
لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة
يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال
بعضهم القدرة هي اظهار الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة
القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قدرناها انها لمن الغابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضدها
وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضدها والقدرة التي يصير الفعل بها متحقق الوجود
هي تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض
لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر
لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون
الفعل بدون القدرة لجواز أن يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هي أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء مالزمه بدنيا أوماليا وهذا النوع شرط لكل حكم والقدرة الميسرة هي مايوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة بدرجة في القوة اذبها يثبت الامكان وفرق بين القدرتين في الحكم وهو أن الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها للبقاء الواجب وأما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة لصفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر لعباده لطفا منه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الابها فلا يكون اشتراطها لليسر بل للتمكن والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لاسابقة عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر مبنيّ على أن القدرة تصلح للضدين فان الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب وغير ذلك كاليد تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصنم معصية ولله تعالى طاعة والاختلاف بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تفاوت في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تتفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت شرطا أو علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهي والقصد فصح أن القدرة الواحدة تصلح للضدين الا أنها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية سميت خذلانا وذلك لا يوجب اختلافا في ذاتها والاشعري لما قال بالقدرة مع الفعل لكن يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين وقع في الجبر والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد وقعوا في التفويض فالله سبحانه قدر أن يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار العبد ولا يرد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختيارا لا يوجب الجبر لان تقدير الشئ لا يوجب ضده واستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فأما اذا كانت لاحدهما قدرة الاختراع وللآخر قدرة الاكتساب فجائز واعلم أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وبهذا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح الاحتجاج قال بعض المحققين يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف مالا يطاق الا ذلك ومما يدل على جوازه هو أن الله تعالى كلف أبا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله فى كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين والجواب أن التكليف لم يكن الا بتصديق الرسول وأنه ممكن فى نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن عن الامكان ولان التكليف بجميع ما أنزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمان أبى لهب فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين والحاصل أن علم الله واخباره بوجود شئ أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشئ حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره أصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدى الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع والقادر هو الذى يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى واما الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادرا لجواز أن تكون مشيئة الفعل لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضى وجود المقدم قال فى الملل والنحل المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر وهو الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذى يصح أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعى المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به الا الله والقدرة كما يوصف بها البارى بمعنى نفى العجز عنه تعالى يوصف بها العبد أيضا بمعنى أنها هيئة بها يتمكن من فعل شئ ما وقد عبر عنها باليد فى قوله تعالى تبارك الذى بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليدين بالنظر الى كمالها وقوتها ومتى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقتدر يقارب القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكلف المكتسب للقدرة من كليات أبى البقاء (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضرورى مستغن عن التحديد من حيث ان كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام الرازى وقيل هو نظرى ولكن لم يفتقر الى التحديد وقيل نظرى يفتقر الى تحديد وهو اختيار امام الحرمين والغزالى ثم اختلفوا فى تعريفه فعرفه الاشعرى بأنه ما يوجب كون من قام به عالما قال البردعى وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك والوهم قال المصنف فى شرح المقاصد بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به

أي يتضح و يظهر مايظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد منقول عن امام الهدى أبي منصور الماتريدي وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم فيرد عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر فلا يكون جامعا والقاضي أبو يعلى والباقلاني بأنه معرفة المعلوم على ما هو به و بعض المعتزلة بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به فيشمل التقليد المطابق وابن فورك بأنه ما يصح ممن قام به اتقان الفعل والامام الرازي بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم مطابق لموجبه والحكماء بأنه حصول صورة الشيء في العقل والاولى عند العقل ليشمل العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الكيف قيل هذا هو المذهب المنصور لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة أي الموافقة للواقع لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال لا يوصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما في الخارج وبعض الاصوليين بأنه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقينيات من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب أوضح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالمتقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقينيات وبعض الكلاميين بأنه الادراكات وهي ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة كالتعقل والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والتعقل والتوهم علما فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية التي تلحق الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين الى غير ذلك مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته لزوما ناشئا عن الماهية والادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات وهذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر

مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهو ينقسم الى ادراك بغير آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما فى علم النفس بالكليات والى ادراك بآلة كما فى علمها بالمحسوسات وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها مابه يدرك فان كان يدرك بغير آلة فمايدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان يدرك بآلة فمايدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع ماقيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون أخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ماقيل انه يلزم أن تكون الآلة هى المدركة أيضا فان قيل الحضور عند مابه يدرك غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لاتلتفت اليه النفس لايكون مدركا أجيب بأن الادراك ليس حضور الشئ عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عن الآلة بأن كان مابه يدرك الآلة بأن يكون حاضر امرتين احداهما عند المدرك والاخرى عند آلته فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان مابه يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها مابه يدرك والشئ المدرك اما نفس المدرك كعلمنا بذاتنا أوغيره وهو اماغير خارج عنه كعلمنا بوجودنا أوخارج عنه وهو اما مادى كالاجسام أوغير مادى كالعقول والنفوس المجردة فهذه أقسام أربعة الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الاول بدون الحلول والثانى بالحلول والاخيران لايكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية ويسمى هذا بالعلم الانفعالى وهو المستفاد من الوجود الخارجى كما توجد أمرا فى الخارج مثل الارض والسماء ثم تصوره أوالخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا بالعلم الفعلى وهو أن يكون سببا للوجود الخارجى كما تتصور مثل السرير مثلا ثم توجده فالفعلى ثابت قبل الكثرة والانفعالى بعدها أى العلم الفعلى كلى تتفرع عليه الكثرة وهى أفراده الخارجية والانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى أفراده الخارجية التى استفيد هو منها والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادى فقوله تمثل حقيقة الشئ عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول فيه أوفى آلته أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج أى مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق إن كان اذعانا أى ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترز به عن التخيل

والشك

والشك والوهم فان كلامنها وان كان ادراكا للنسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست
على وجـه الاذعان والاعتقاد بل عـلى سبيل التخيـل والتجوز فهي من التصورات
للنسبة التامة الخبرية المسماة بالنسـبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحمول
ايجابية كانت كالاعتقاد بأن زيدا قائم أو سلبية كالاعتقاد بأن زيدا ليس بقائم
فتصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا
أو سلبا و بعبارة أخرى هو ايقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها و يقال للايقاع ايجاب
واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد
في قولنا زيد قائم أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت النهار مع طلوع
الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعـة فالنهار موجود أو ثبوت مباينة شيء لشيء
على وجه الانفصال كانفصال هـذا العدد زوج عن قولنا هـذا العدد فرد في قولنا
اما أن يكون هذا العدد فردا أو زوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي
مفهوم تصوري والأى وان لم يكن اذعانا للنسبة سواء كان ادراكا لامر واحد
كتصور الانسان أو أمور متعددة بلا نسبة كتصور أطراف القضية أو مع نسبة غير
تامة نحو تصور غلام زيد والحيوان الناطق أو تامة غير قابلة لتعلق الاذعان كالنسبة
الانشائية نحو تصور اضرب أو قابلة اياه لكن لم يحصـل الاذعان بها كما في التخيـل
والشـك والوهـم كما مر فتصور فالتصور ادراك الماهية من غير أن يحـكم عليها بنفي
أو اثبات والتصديق هو أن يحكم عليها بأحدهما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين
الاول في شرائطـه قال المتقـدمون يشـترط في وجود التصـديق تصوران تصور
الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهـما وهي ربط
أحدهما بالآخر على وجه الاذعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة
تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة
أو ليست بواقعة قلت وهـذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان في صورة الشك قد تصور
النسـبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسـبة لا يحصل الشك فان المتشكك في النسـبة
الحكمية متردد بين وقوعها و بين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسـبة قطعا
ولم يحصـل له الادراك المسمى بالحكم وعنـد ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات
الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لا أنه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله
والمصـنف اختار مذهب القـدماء فانه جعـل متعلق الاذعان النسـبة لا وقوعها
أو لا وقوعها والا لقال ان كان اذعانا لوقوع النسبة أو لا وقوعها والثاني في ماهيته
ذهب الحكماء وجمهور المحققين الى أن التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي
الى أنه مجموع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصورا اذا حكم عليـه بنفي
أو اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهـما كما بين البسيط والمركب وقد اختار

المصنف مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع
المركب منه ومن التصورات قيل الحق ماذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم
العلم الى التصور والتصديق بيان أن كلا منهما موصل على حدة وطريق يختص به
ليحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع أجزاء المنطق وهو القواعد
المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى
التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارك
سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع
التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطرق لان هذا
المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للغانم البغدادي وأصح الحدود
عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحضوري الانطباعي
أوغيرها كما في العلم الحصولي وسواء كانت مرتسمة في ذات العالم كما في علم النفس
بالكليات أو في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات
العالم كما في علم البارى تعالى فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار
العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتباري وذلك أن العلم عبارة عن
الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم
واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت
هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والا فالكل
بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم وأما اذا كانت غير ذات العالم
فكما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عينها
فيمتنع أن تكون عينيته سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحضوري
وله تعالى علم آخر بها اجمالي سرمدي غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته
عند المتألهين ومذهب أكثر الاشاعرة أن العلم صفة تقتضي الاضافة المخصوصة التي
سماها أبو علي وابنه أبو هاشم عالمية ومذهب أصحاب المثل الافلاطونية أن العلم صفة
المعلومات القائمة بأنفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه أن العلم صفة المعلومات
القائمة بذات الله تعالى وأيا ما كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلمي أهل الحديث
ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وامتنع أكثر مشايخنا
عنه احترازا عما يوهمه من كون العلم آلة فقالوا عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك
وأبو منصور الماتريدي يقول انه عالم بذاته وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعا
لوهم المغايرة وأن ذاته ذات يستحيل أن لا يكون عالما لا نفي الصفات كيف وقد
أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لاثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب
وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها مفتقرة
الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون
تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع فى العقل أن تكون
تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمتنع أيضا أن تكون تلك الصفات موجبة
لصفات اخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر
قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق ثم ان علمه تعالى منزه عن الزمان ونسبته الى جميع
الازمنة على التسوية فجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كامتداد
واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كليا كان
أو جزئيا لان نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فهما حدثت المخلوقات لم يحدث له
علم آخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلى فالعلم بأن سيكون الشئ هو نفس العلم
بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به
وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه فى وقت الوقوع وفرض
استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم فى الازل من غير تعلق حتى يكون عالما
بالقوة فيفضى الى نفى علمه تعالى بالحوادث فى الازل وبديهة العقل تقضى بأن ابداع
هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالممتنعات والممكنات
والموجودات قبل وجودها جميعا وفرادى اجمالا وتفصيلا بأنها ستكون كذا وقت
كذا المقصد ما يشاؤه فى وقت شاء فيه وبعد وجودها أيضا ليجعلها مطابقا
لما يشاؤه فالعلم الذى بالحادث الفلانى فى الوقت الفلانى كما هو قبل حدوث الحادث
كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء المضى والاستقبال من ضرورة كون
الحادث زمانيا وكل زمان محفوف بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلى الى
الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبته الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله
واذا نسبته الى الزمان الحالى قلت يعلم الله فجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتبارات
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه أما بالنسبة اليه فعلى
سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها
على تغيره وبعدمها على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم فى نفسه واحدا ومتعلقاته
مختلفة ومتغايرة وهو يتعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها
وكذا على نحو ما يقوله الخصم فى العقل الفعال لنفوسنا فانه متحد وان كانت متعلقاته
متكثرة ومتغايرة ثم ان علمه تعالى فى الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى
أن خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية
وأما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلى بها التابع لماهيته

بمعنى أن الله تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فلا جبر ولا بطلان لقاعدة التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون فعليا أى غير مستفاد من خارج كما هو عند المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعنى بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشئ زمانا أو ذاتا بل المراد كونه فرعا في المطابقة والقول بأن علمه تعالى حضورى بمعنى وجود المعلوم في الخارج يشكل بالممتنعات مع أن علمه شامل للممتنعات والمعدومات الممكنة الا أن يقال لها وجود في المبادى العالية وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر في الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها بنحو التعلق لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وبهذا لا يستحقون الاكفار وتعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئى يتغير وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلى لا يتغير الى هنا من تعريف أبى البقاء الكفوى في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت في الصحيح عن أم حبيبة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهى تدعو وتقول اللهم أمتعنى بزوجى رسول الله وبأخى معاوية وبأبى أبى سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله في أرزاق مقسومة وآجال مضروبة لا يعجل شئ منها قبل محله ولا يؤخر شئ منها بعد محله فلو سألت الله أن يجيرك من عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل فانه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شئ بقضاء وقدر حتى العجز والكيس ولم يختلف من علماء الاسلام أحد في أن حكم القضاء والقدر شامل كل شئ ومنسحب على جميع الموجودات ولوازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك فما الفرق اذا بين ما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقدرات على ضربين ضرب يختص بالكليات وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أنها محصورة في أربعة أشياء وهى العمر والرزق والأجل

والشقاوة

والشقاوة والسعادة فقال فى الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتيه الملك فى الشهر
الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يارب أذكر أم أنثى أشقى أم سعيد مارزقه ماأجله
فالحق يملى والملك يكتب وقال أيضا فرغ من الخلق والرزق والاجل وشقى
أوسعيد وقال سبحانه فى الجزئيات سنفرغ لكم أيها الثقلان فافهم وأما اللوازم
الجزئية التفصيلية فانها لما لم تكد تنحصر لم يمكن تعيين ذكرها وأيضا ظهور
بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على أسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب
والسعى والتعمل من جملتها بمعنى انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط
بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعملين فى ذلك قصد
ولا تعمل ولا سعى بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وبموجب علمه السابق الثابت الحكم
أزلا وأبدا بمقتضى تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم
من الدعاء فيه وبين ما حرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد أدرجت لك فيها علوما
واسرارا جمة ان تنبهت لها عرفت جملة من اسرار الاوامر والنواهى والنصائح
والترغيبات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدى من يشاء
الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوى قدس سره
(المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أولا كما أن المعنى هى الصورة
الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو مادل عليه اللفظ لافى محل النطق
والمفهوم الكلى هو أمر واحد بنفسه متكثر بحسب ماصدق عليه فقد اجتمع فيه
الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيا ان كان نوعا لجزئياته كالانسان
وجنسيا وفصليا على قياس النوعى وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث
جزئيات المفهوم الواحد فى نفسه ويسمى واحدا بالنوع أو بالجنس أو بالفصل
والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعى قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب
ومفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق فى الحكم ويسمى
فحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضا وهو الذى سميناه دلالة النص كالجزاء بما فوق
المثقال فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه
فى غيره أولى ودلالة الى وحتى وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها
فبطريق الاشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه
سوى اختصاص الحكم وقد ظهر فى آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم
فانها نزلت بعد ماتحاكم بنو النضير وبنو قريظة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما كان بينهم قبل أن جاء الاسلام من أن يقتل الحر من بنى قريظة بالعبد من بنى
النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وحران منهم بحر منهم فنزلت فامرهم النبى صلى الله
عليه وسلم بان يتساووا فلا دلالة فيها على أن يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى

كما لا دلالة على عكسه بل هى منسوخة بقوله تعالى أنّ النفس بالنفس وبقوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ولا عبرة للتفاضل فى النفوس والا لما قتل جمع بفرد لكنه يقتل بالاجماع ولا مفهوم للخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا انه خرج مخرج الغالب فانّ الاكراه غالبا انما يكون عند ارادة التحصن قال ابن الكمال المفهوم معتبر فى الروايات والقيود والخلاف انما هو فى النصوص وقد أنكر أبو حنيفة المفاهيم المخالفة لمنطوقاتها كلها فلم يحتج بشىء منها فى كلام الشارع فقط نقله ابن الهمام فى تحريره ومما ينبغى أن يعلم فى هذا المقام أنّ المراد بكون المفهوم معتبرا فيما عدا كلام الله وكلام رسوله سواء كان فى الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كاقوال الصحابة والظاهر أنّ الحنفية النافين للمفهوم فى الكتاب والسنة انما مالوا الى الاعتبار فى الروايات لوجه وجيه وفى بعض المعتبرات لعل قول العلماء انّ التخصيص بالذكر فى الروايات يوجب نفى الحكم عما عدا المذكور من هذا القبيل حيث يعلم أنه لو لم يكن للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما لم يدرك فائدة أخرى بخلاف كلام النبى فانه أوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم يدركها ألا ترى أنّ الخلف استفاد منه أحكاما وفوائد لم يبلغ اليها السلف بخلاف أمر الرواية فانه لا يقع التفاوت فيه وذكر بعضهم أنّ مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر فى الروايات بلا خلاف وفى الزاهدى أنه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر فى عبارات الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقرر فى موضعه والحق أنّ دلالة ذكر الشىء على نفى ما عداه فى العقوبات ليس بأمر مطرد بل له مقام يقتضيه يشكل بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الاذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بحجيته ساقط فى معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة التفتازانى حيث قال فى التلويح لا نزاع لهم فى أنّ المفهوم ظنى يعارضه القياس من كليات أبى البقاء الكفوى رحمه الله تعالى ورضى عنه (اشارة النص) ما عرف بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر غير أنه لا يكون مرادا بالانزال نظيره فى الحسيات أنّ من نظر الى شىء يقابله فرآه ورأى غيره مع أطراف عينيه فما يقابله فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئى لكن بطريق الاشارة تبعا للمقصود والاستدلال باشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أنّ الاستدلال بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم بالمفهوم اللغوى غير النظم وباقتضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعى غير النظم ودلالة النظم واشارته بالنسبة الى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شىء أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذى أريد باللفظ

ان

ان كان نفس الموضوع له أو جزأه أو لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والافلادلالة لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك في الاخرس دون معتقل اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارة معهودة كان بمنزلة الاخرس انتهى من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (نشر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم اياك نعبد واياك نستعين خير الكلام حمد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام وبعد فاعلم أن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس اعتقاده كقولنا الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والآخر ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى هذه الاحكام عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه على ما قيل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالحشر وعن أحكام أفعاله فيهما كوجوب نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبهما وغايته الترقي من التقليد الى الايقان وارشاد المسترشدين والزام المعاندين أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرّفه المحقق الشريف في تعريفاته بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدا والمعاد على قانون الاسلام قوله على قانون الاسلام احتراز عن الهيات الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كما في شرح المواقف ولعل البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجه في البحث من الاعراض وأما على ما قيل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات لا من حيث الاستناد كقولهم الاعراض لا تنتقل ففي التعريف اشكال ويمكن تخصيص الاحوال بالحيثية المذكورة ويكون البحث عن أحوالها الا من تلك الحيثية استطراديا كما في شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات

الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها فرتبت هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالع فالمقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول فى مبادى النظر وهى مباحث التصور والتصديق اعلم أن العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور ثم ان كل واحد منهما ينقسم الى بديهى وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بأن النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبى وهو ما يحتاج الى النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بأن العالم حادث فيكتسب الكسبيات من البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا وحجة أقول يشعر قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره أن التصور لا يكتسب من التصديق وكذا العكس تدبر الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث البحث الاول فى شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشئ بالمساوى له فى الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله أن يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر والجهل بأحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما أى الحركة والسكون فى مرتبة واحدة فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس وأيضا لا يعرف الشئ بما هو أخفى منه لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاخفى على المعرف فيكون الفساد فيه من جهتين الخفاء والدور أو لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بأنه كوكب نهارى ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى أن معرفة الكوكب النهارى أخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمرا ودورا خفيا كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه ينقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين ولا يخفى أن معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعريف بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس أى فى اللطافة والنفس أخفى من النار لكن لم تتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشئ بنفسه أى بمرادفه لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء لم يؤخذ مع المرادف شئ آخر كقولهم الحركة نقلة أو أخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد أخذ معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعم فى التعريفات لشهرته وظهوره وأن يجتنب عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال ألفاظ مجازية الا مع قرينة دالة على تعيين المراد وأما القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في أي موضع كان كذا في شرح الشمسية للتفتازاني وينبغي أن يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد كثرة مجتمعة من ابعادها والمجتمعة من ابعادها نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء الحد مثل أن يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد تكرر الجسم الذي هو بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف كل من المتضايفين وهما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فيقال في تعريف الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الاجزاء بالحيثية لصدق التعريف على بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن وان كان كذلك لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة شخص آخر من نوعه وقس عليه تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قولهم في تعريف الانف الافطس هو أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا فانه يجوز أن يقال في تعريفه هو شئ ذو تقعير مختص بالانف لكن كرر الانف فقيل هو أنف ولم يقل هو شئ ليكون الجواب مطابقا للسؤال لان السؤال عن الانف الافطس لا عن الشئ الافطس هذا حاصل ما ذكره الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعير ولعل وجهه أنه لو لم يذكر التقعير بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحث الثاني) من أقسام المعرف معرف الشئ يجب أن يساويه في العموم والخصوص أي في الصدق على معنى أنه يجب أن يصدق المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو الاطراد والمنع أو بالعكس أي يجب أن يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة ليشمل المعرف جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعرف أربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريبين كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وحد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده أو به والجنس البعيد كالناطق أو الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كالضاحك أو الجسم الضاحك في تعريف

الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشي الضاحك أو الماشي الناطق أو الضاحك الناطق في تعريف الانسان فانها رسوم ناقصة أيضا (البحث الثالث) في بيان ما يجوز أن يعرف بشيء آخر وبيان ما يجوز أن يعرف به شيء آخر الحقائق اما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة أي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما أن يتركب عنه غيره أو لا فهذه أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحد حدا تاما ولا حدا ناقصا لبساطته لان كلا منهما لا يكون الا لما له جزء وأيضا لا يحد به غيره لعدم كونه جزأ لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا لما له جزء والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لبساطته لكن يحد به كالجوهر الذي هو جنس للجواهر من الاجسام والمركب الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد به لعدم كونه جزأ من ماهية الغير لكن يحد لتركبه كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية أخرى ضرورة كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لتركبه و يحد به الغير الذي كان ذلك المركب جزأ منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي و يتركب عنه غيره كالانسان فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل فتكون ماهية المرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلجواز خلوه عن الجنس والفصل (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في أنواع الحجج وهي جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد وهو أجزاء الحجة والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وأريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابل الظن واليقين والا فالاعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلاثة أنواع قياس واستقراء وتمثيل لان الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال جزئيه أي جزئي ذلك الكلي سواء كان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيه الذي هو زيد في قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال أحد المتساويين على حال الآخر يعني الكليين المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يكون بينهما التساوي كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو الانسان في قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان ضاحك بالقوة و يسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف في حاشية

الاصفهانى اندراج جميع أقسام الاستثنائى والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكره غير ظاهر يعنى أن التقسيم غير حاصر وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائى المتصل عند وضع المقدم أن التالى أمر تحقق ملزومه وكل أمر تحقق ملزومه فهو متحقق ويقال فى رفع التالى ان المقدم أمر انتفى لازمه وكل أمر انتفى لازمه فهو منتف ومرجع الاستثنائى المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم أن التالى أمر تحقق معانده فى الصدق والكذب وكل أمر تحقق معانده فى الصدق والكذب فهو منتف وقس عليه البواقى وان كان الدليل استدلالا بحال جزئى على حال كليه يسمى استقراء وهو اثبات الحكم الكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها أو بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج أو فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد ينتج أن كل عدد يعده الواحد أى يفنيه بالقائه منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما وأما الثانى فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ على خلاف حكم ما استقرى كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع أن التمساح بخلافه كذا فى شرح المواقف ولعل قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى مطوية وهى أن بعض الحيوان انسان وفرس وغيرهما مما نشاهده ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل ثم نستدل على المدعى بأنه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان يحرك فكه الاسفل لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم أن التالى حق وهو المدعى لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل بل أفاد الظن وان كان الدليل استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف يسمى تمثيلا فى عرف المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين أن يكونا تحت كلى واحد سواء كانا جزئيين حقيقيين أو اضافيين وان لم يكونا تحت كلى واحد فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر مثاله أن يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما فى الاسكار بأن يقال النبيذ حرام لانه كالخمر فى الاسكار والخمر حرام أى للاسكار وهو لا يفيد اليقين أيضا كما بين فى المطولات والجزئى الذى تعدى منه الحكم كالخمر فى مثالنا يسمى أصلا والجزئى الذى تعدى اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما كالاسكار يسمى جامعا وهو الكلى الشامل لذينك الجزئيين لان المسكر كلى شامل للخمر والنبيذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية أى انما يفيد الحكم فى الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا فى الحكم فى الاصل وتأثيره يعرف تارة بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشمسية الدوران هو اقتران الشئ بغيره وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كالبيت فى التأليف والبيت حادث

للتأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا وعدما أما وجودا ففي البيت وأما عدما ففي الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون المدار علة للدائر فيكون التأليف علة للحدوث وأما السبر والتقسيم فهو ايراد أوصاف الاصل وابطال بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحدوث في البيت اما التأليف أو الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفاته تعالى ممكنة وليست بحادثة فتعين الاول وتمام البحث في علم أصول الفقه (المبحث الثاني في القياس وأصنافه) اعلم أن القياس قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها قول آخر وهو اما استثنائي أو اقتراني فالاستثنائي ان كانت شرطيته متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقية ينتج استثناء عين كل جزء نقيض الآخر و ينتج استثناء نقيض كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل جزء ينتج عين الآخر وتمام البحث في المنطق (وأما القياس الاقتراني) فهو على أربعة أشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول أي موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع والكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها لفقد شرط الانتاج في بعضها أما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني فشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية والثاني من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتجان سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى تنتج موجبة جزئية
والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى تنتج سالبة جزئية والحاصل
أن الشكل الثالث لا ينتج الكلية وأما الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
خستان وهما السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين والجتمع في مقدمتين أعم
من أن يكون من جنس واحد أو من جنسين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع
في المقدمتين لان المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان الا من جنسين والاشتراط
المذكور انما هو اذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية
تسبب اجتماع الخستين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين
الشرطين خمسة الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)
وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما عقلية بان تكون ماخوذة من العقل
من غير افتقار الى السماع يعني تكون كلتا مقدمتيها عقلية أو نقلية بأن يكون
للسماع مدخل فيها أعم من أن تكون كلتا مقدمتيها نقلية أو احداهما والاول كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المامور به عاص
لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم هذا امثال النقلي المحض وأما مثال ما يكون احدى مقدمتيه
عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والامام ثلث
القسمة فقال الحجة اما عقلية محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم ان الحجة
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة منها
وتسمى برهانا عند الفلاسفة ودليلا عند المتكلمين يعني تسمى دليلا بالمعنى الاخص
لان للدليل معنى آخر أعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها ظنية
أو مشهورة وتسمى خطابية عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية أو بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من
جهة المادة وأما المغالطة من جهة الصورة فبان لا يكون القياس على هيئة
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادي الضرورية اليقينية هي قضايا يجزم بها
العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات وبديهيات سواء كان تصور طرفيها
بالكسب أو بالبداهة أو تصور أحدهما بالكسب والآخر بالبداهة كقولنا الكل

أعظم من الجزء أو قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط هو الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها او قضايا يجزم بها الحس وفسره الاصفهانى بقوله أى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات أو قضايا يجزم بها العقل والحس معا والحس اما حس السمع أو غيره والاول المتواترات والثانى ان احتاج الى كثرة المشاهدات فهى المجربات والا فهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس فى المشاهدات من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجزم العقل فى المتواترات والمجربات والحدسيات فلم نسب المصنف الجزم فى الاول الى الحس فقط وفى الاخريات الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى جعل الحاكم فى المشاهدات هو الحس وفى المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس هنالك كان فى حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفى فى كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات فدخلية الحس هنالك أكثر انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هى ما يحكم بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ولو أخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول المجردة أو عما هو من قبيل الممكن يستحيل وقوعه كاجتماع السواد والبياض فى محل أو عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب فلا يفيد اخبارهم الجزم بمضمون الخبر ولا يعد الخبر متواترا ولا بد فى المتواترات من قياس خفى وقرره بعض الافاضل بأن هذا خبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق وأما المجربات فهى ما يحكم بها العقل بسبب أن يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة قياس خفى وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما أو أكثريا لكنه دائم أو أكثرى كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وقد تكفى المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس أقول فانه لما شوهد أن القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على أن ذلك النور مستفاد من الشمس وهو اختلاف تشكلاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا حكم العقل بأن نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا بد فيها من مقارنة القياس الخفى وقرره بعض الافاضل بأن تشكلاته النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما هذا شأنه فنوره مستفاد من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة بحسب المادة الى البرهان والخطابة والمغالطة وفرغنا من بيان مواد البرهان شرعنا فى مبادى الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فمنها الظنيات وهى مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم كل من يطوف بالليل فهو سارق ومنها المشهورات وهى قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة أو بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم أما مقدمات المغالطة فهى الوهميات وهى قضايا كاذبة فى أمور غير محسوسة قياسا على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه فى غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود جسم أو حال فى جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود المحسوس كذلك فقاس غير المحسوس عليه وحكم بتلك القضية الكلية قال الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل فى المقدمات المنتجة نقيض حكم الوهم فاذا وصلا أى العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم أى رجع على عقبيه واستبعده قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع أنه يوافق العقل فى أن الميت جماد وكل جماد لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ولما فرغنا من الحجة العقلية شرعنا فى الحجة النقلية وهى دليل صحيح صح نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اذا لم يتواتر لا يفيد اليقين وأما اذا تواتر كجميع القرآن وبعض الاحاديث ففى افادته اليقين اختلاف فمذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيدا لليقين على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم بأن تلك المعانى مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الناقلين اللغات العربية لتعيين مدلولات مواد الالفاظ وبنقلهم النحو لتحقق مدلولات الهيآت التركيبية وبنقلهم الصرف لتعرف مدلولات هيئات المفردات وأصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرئ القيس قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية وأما فروع هذه العلوم الثلاثة فهى تثبت بالاقيسة أى بالتمثيل والتشبيه وكل من رواية الآحاد والقياس دليل ظنى فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالوضع بل غاية الامر الظن والثانى وهو العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام الى

معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاول لا المعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغاير لما فهمناه وعلى العلم بعدم المجاز اذ على تقدير التجوز جاز أن يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى أذهاننا وعلى العلم بعدم الاضمار اذ لو أضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد فى الزمان الثانى الذى ورد فيه الناسخ لكن هذه الامور غير مجزومة الانتفاء بل غاية الامر الظن بالانتفاء فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلى بان يؤول النقلى عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلى مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على النقلى لان ترجيح النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل فلو أبطلنا العقل بالنقل بطل النقل أيضا لان بطلان الاصل يقتضى بطلان الفرع لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين فى المسائل الشرعية بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة وأما المعارض العقلى فلا يتصور ههنا اذ لا طريق للعقل فى المسائل الشرعية نعم فى افادتها اليقين فى المسائل العقلية نظر لعدم القطع بعدم المعارض العقلى والمراد من المسائل الشرعية أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ماليس كذلك الكل مأخوذ من شرح المواقف والاصفهانى (الفصل الرابع فى أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه مطلقا أى سواء كان فى التصورات أو التصديقات وسواء كانت التصورات والتصديقات فى الالهيات أو غيرها وهذا عند الجمهور والسمنية أنكروه مطلقا والمهندسون أنكروه فى الالهيات وأما افادته الظن مطلقا فقيل انها متفق عليها عند الكل انتهى أقول ولا يخفى أن الظن انما يتصور فى التصديقات (فروع ثلاثة) الفرع الاول فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى وهو أن النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها الفياض والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق جرى العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبدا وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب أى اللزوم العقلى والثالث مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوليد أن يوجب وجود الشئ وجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبنى ذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر منه أى من المؤثر غير الله ان كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر وان كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفى المواقف والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وبنوا فساد مذهب المعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء (الفرع الثانى) زعم ابن سينا أنه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفطن بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم أن هذا الحيوان بغلة وعلم أيضا أن كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا بأنه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتفطن به لما تفاوتت الاشكال فى جلاء الانتاج وخفائه لكنها اختلفت فى جلاء الانتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة الاندراج فيها وخفائها (الفرع الثالث) المشهور أن النظر الفاسد سواء كان فاسدا مادة أو صورة لا يستلزم الجهل أى الجزم بنتيجة كاذبة وان كان قد يجلبه اتفاقا قال فى شرح المواقف وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقا أى سواء كان فساده من جهة المادة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازى وستعرف فساده قال المصنف والحق أن الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم وان كان مقصورا على الصورة أو شاملا لهما فلا وفى شرح المواقف ان الصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل لا كليا الا ترى قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع أنه ينتج أن زيدا جسم وهو ليس بجهل بل علم (المبحث الثانى) ان النظر الصحيح كاف فى معرفة الله ولا حاجة الى معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافا للاسماعيلية فانهم يقولون لا تمكن معرفة الله الا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويزعمون استحالة خلو زمان من الازمنة عن وجوده (المبحث الثالث) فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى قال الدوانى والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية وأما معرفة ذاته فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه فى العقل كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقينى بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يعم التقليد وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة وأصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب أيضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لان شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر جميع ما ذكر من الاصفهاني قال في شرح المواقف قد اختلف في أول الواجب على المكلف فالاكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وقيل هو أول جزء من النظر وقال القاضي أبو بكر وابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر (الكتاب الاول في الممكنات) وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في الامور الكلية وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات أي الواجب والجوهر والعرض وفيه ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات ذهب أهل الحق الى أن المعدوم الممكن ليس بشيء وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وتسمى تلك الواسطة عند من أثبتها بالحال ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم فهذا التقسيم أثبت أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم وأن المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وذهب بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين في قوله الاول وبعض المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشيء ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود والمعدوم أمر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم اما أن لا يكون له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم أو يكون له تحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم أثبت أن الواسطة حق وأن المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لا موجودة

لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار وجودها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا أحوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم ان تحقق في نفسه أي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو المنفي والممتنع ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم الممكن فهذا التقسيم أنبأ أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن والممتنع وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء والثابت عندهم أعم من الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواقف وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات كل ما يصح أن يعلم ان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فان كان تحققه في خارج الذهن فهو الموجود الخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود الخارجي اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كالجسم أو وجد في محل لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحالة في الهيولى فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها غير مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أعم من الموضوع عندهم ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالعقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادي وهو الاجسام والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما متحقق في الخارج أو لا الثاني المعدوم والاول ان لم يكن لوجوده أول فهو القديم وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض أو ليس بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم ينكرون العقول والنفوس المجردة اعلم أن الوجود الذهني أثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تتحقق بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة أنكروه كذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لا يحتاج الى تعريف بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديهي بديهي فلا يجوز حينئذ أن يعرف الا تعريفا لفظيا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى

وقيل هو كسبي فلا يقدح حينئذ من تعريفه والمختار أنه بديهي ثم ان الوجود بسيط وأيضا هو أعرف الاشياء المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود المتصور بالبداهة مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات بمعنى أن له معنى واحدا تشترك فيه الموجودات بأسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارجي عبارة عن كون الشئ في الاعيان ولا شك أن جميع الموجودات الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال شارحه اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشئ في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون أقول لا شك أن جميع الموجودات خارجية أو ذهنية مشتركة في مطلق الكون فثبت أن للوجود معنى واحدا هو الكون تشترك فيه الموجودات بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الموجود ينقسم الى الواجب والممكن وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام فالموجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون المنقسم الى الواجب والممكن لفظ الموجود بمعنى أن لفظ الموجود اما موضوع لهذا أو لذلك كانقسام العين الى معانيه واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وأنكر الاشعري الاشتراك المعنوي وقال لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد الشيخ بذلك أنه موضوع لها بأوضاع متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول فحينئذ يكون وضعه كوضع الضمائر على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم أنه قال سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في أن المطلق زائد في الواجب والممكن وانما الخلاف في الخاص أقول لعل مراده أنه لا نزاع في أن المطلق زائد عند من أثبته وهم الفلاسفة وجمهور المتكلمين وأما من لم يثبته وهو الشيخ لانه لم يقل بالاشتراك المعنوي فكيف يمكنه القول بزيادته فنقول الوجود الخاص فيه ثلاثة مذاهب الاول أنه زائد أي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب والممكنات وهو مذهب جمهور المتكلمين والثاني أن وجود كل شئ عين ماهيته واجبا كان أو ممكنا وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها وهو مذهب الفلاسفة اعلم أن الوجود اذا كان زائدا على الماهيات فسببه اما نفس الماهية ونظيره سببية ماهية الاربعة لزوجيته واما صفة أخرى من صفات تلك الماهية ونظيره سببية متعجبية الانسان لضاحكيته ويسمى كل من هذين

السبب المقارن واما شيء مغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المباين وتطيره سببية النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لا صفة أخرى له ولا الامر المباين وسبب وجود الممكنات هو الامر المباين وهو الواجب تعالى (المبحث الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من أمهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة اعلم أنه لا خلاف في أن المعدوم المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء وثابت وانما الخلاف في أن المعدوم الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى أن له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشيء أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان الماهية الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني فاذا خلت عنهما لا يكون شيأ وثابتا لا في الخارج ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيأ في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء أي ثابت في الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك بأن المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة فرع الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم أعم من الوجود ومقابل للممتنع (المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي أبو بكر منا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وامام الحرمين أولا فانهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والايقاع وجميع المعاني المصدرية من قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في نفس الماهية) قال الاصفهاني الماهية مشتقة من ماهو وهي أي الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ماهو لانها تقع جوابا عنه ثم قال ان لكل شيء فرض جزئيا كان ذلك الشيء كزيد أو كليا سواء كان الكلي نوعا كالانسان أو جنسا كالحيوان أو غيره كالفصل والخاصة والعرض العام حقيقة وهي التي ذلك الشيء بها ذلك الشيء قال المحقق الشريف في شرح المواقف ان لكل شيء كليا أو جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء أي مطلقا والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أعم من الهوية والماهية ثم ان الحقيقة أمر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة ثلاثة أقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي أي مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كالزوجية العارضة للماهية الاربعة فان الزوجية لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الخارجي نحو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان امثال ماذكر لا يلزم الماهية الجسم بل لوجوده الخارجي وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الذهني نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج مايطابقها أي مايطابق الذاتية والعرضية الخ وتسمى هذه بالمعقولات الثانية كذا في شرح المواقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها بمعنى أن تلك الامور العارضة ليست عين الماهية ولا داخلة فيها لا بمعنى أنها ليست بمتصفة بشئ منها اذ لا بد للماهية من اتصافها بشئ من المتناقضين سواء كان ذلك العارض لازما كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة أو مفارقا كالكتابة للانسان وبيان تلك المغايرة أن الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعوارضها فالانسانية ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شئ منها عين الانسان ولا داخلا فيه والا فلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان أو داخلة فيه لما صدق الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان لا يخلو عن واحد مما ذكر فالماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن أن يقارنها شئ من العوارض أو لا يقارنها تسمى ماهية مطلقة والماهية بلا شرط شئ واذا أخذت مع المشخصات واللواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج لكونه جزأ من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية قد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من اللواحق أيضا وقد فرض مجردا عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق خارجية أو ذهنية بل اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط وكونه في العقل انما هو من اللواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة تتباينان تباين أخصين تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر ظهر ضعف مازعم افلاطون وهو أن لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا مستمرا أزلا وأبدا حال كونه مجردا عن المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى هذه الاشخاص بالمثل الافلاطونية واستدل عليه بأن هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج ووجه ضعفه أن المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأمّا استدلاله بأن هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد لانّ المجرد يباين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزأ منه (المبحث الثاني في أقسام الماهية) الماهية امّا أن تكون بسيطة لا تلتئم من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتنتهي المركبة الى البسيطة وكلٌّ منهما تعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج أخرى أقول حتى ان بعض الماهيات يكون بسيطا في الخارج ومركبا في العقل كالنقطة فانها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهياتها العقلية عرض لا ينقسم فهي مركبة فالاقسام أربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من عدة أمور تجمع فيه كالجنس العالي وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من أمور متمايزة في العقل فقط قيل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفوس ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كالبيت كذا في شرح المواقف بيان تقسيم الاجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الاول أن الاجزاء ان صدق بعضها على بعض فتداخلة سواء كان بينها تساو أو عموم مطلق أو من وجه كالاجناس والفصول وان لم يصدق فتباينة ثم المتباينة اما متشابهة في الماهية كوحدات العشرة فان ماهية العشرة وغيرها من الاعداد مركبة من الوحدات الموجودة فيها وماهية كلّ واحدة من الوحدات موافقة لماهية الاخرى وامّا مخالفة في الماهية ثم المخالفة في الماهية اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فانهما متمايزتان في العقل دون الحس واما متمايزة خارجا أي حسا كأعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة اما أن تكون وجودية بأسرها بمعنى أن لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك والقسم الاول امّا حقيقية أي غير اضافية كما مرّ من الجسم المركب من الهيولى والصورة أو اضافية فهو الاقرب فانّ ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما أضافيان لانّ القريب انما يكون قريبا بالنسبة الى الشيء وليس القرب صفة حقيقية ألا ترى أنه يجتمع مع نقيضه في شيء واحد فانّ الشيء الواحد يكون قريبا بالنسبة الى شيء وبعيدا بالنسبة الى شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة صفة اضافية لانه بالنسبة الى ما زيد عليه فالاقرب ماهيته اضافية أو ممتزجة من الحقيقية والاضافية كسرير الملك فان ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن الاضافة الى الملك والجزء الثاني شيء اضافي وأما الملك فخارج عن الماهية لانّ المضاف اليه خارج عن حقيقة المضاف وان كانت الاضافة داخلة فيه من حيث هو مضاف والقسم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأسرها فاما أن يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا نحو القديم فانه موجود لا أوّل له فقد تركب مفهومه من وجوديّ وعدميّ

وهذا انما يكون فى الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجزاؤها الا موجودة وامّا أن تكون بأسرها عدمية وهو غير متصوّر بل احتمال عقلى فقط فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هنالك قطعا كذا فى شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل الجاعل أولا أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية الانسان مثلا ماهية الانسان وأما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقا وفيه مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم أنه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون أثر الجعل يرتفع بارتفاعه وسلب الشئ عن نفسه محال بديهة والجواب أن الماهية عند عدم جعل الجاعل لا تثبت فى الخارج ومالم يثبت فى الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال سلب الشئ الثابت فى الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضا ماهية فى نفسه والمقدر أن لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل لانه يجاب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية رأسا هذا هو المفهوم من شرح المواقف وظهر منه أن النزاع بالمجعولية وعدمها انما هو فى الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا فى الحقيقة الجزئية التى تسمى بالهوية وفى بعض التعليقات على شرح المواقف لقائل أن يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية أيضا لان الهوية هى الماهية مع التشخص وهو أيضا ماهية أقول فساده ظاهر لان الماهية مع التشخص هى الحقيقة الكلية والمجموع المركب من الماهية والتشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثانى أن الماهيات الممكنة كلها مجعولة أما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضا ولان أجزاءها البسيطة مجعولة كذا فى شرح المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث أن الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات البسيطة فاذا لم يكن شئ من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا قيل فى جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انضمام بسائط بعضها الى بعض وفى شرح المواقف ان هذه المسئلة من مزالق الأقدام أقول موقع النزاع الماهيات الموجودة وهى الحصص وأما الماهيات المعدومة وهى الماهيات قبل وجود أفرادها

والماهيات

والماهيات بشرط لا شيء فغير مجعولة عندنا بناء على أن المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة أيضا غير مجعولة قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى وبالجملة الماهيات غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الافراد فتدبر (الفرع الثاني) ان المركب اما أن يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل أحد أجزائه أي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان الثاني أي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الآخر قام بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس فان أريد بهذا الكلام أن الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج فهو خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أريد أن الجنس أمر مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل بعينه يكون أحد الاشياء الكثيرة وهو كلام حق (المبحث الثالث) في التعين وفي شرح المواقف أن الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة والتعين المخصوص لا يقبل الشركة كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبداهة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعين بعد الاتفاق على انه غير الماهية هل هو موجود في الخارج أو لا فذهب الفلاسفة الى أن التعين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعين أمر عدمي لانه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين فان كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعينا وننقل الكلام الى تعين التعين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وأقول المستنبط من شرح المقاصد أن المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعين فان أريد من التعين في محل النزاع المعنى المصدري فالحق انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان أريد به ما به التعين فالحق أنه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام المصنف والامام همنا أن التعين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا لها فالتعين المفروض غيريته للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائد عليها

وان فرض متعدد وما فهو غير الماهية لكنه ليس بزائد عليها فالزائد في اصطلاح المعقوليين لا يطلق الا على الموجود المغاير (فروع) قالت الفلاسفة الذاهبون الى كون التعين وجوديا الماهية ان اقتضت التعين والتشخص لذاتها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين كالعقول العشرة فان كل عقل عندهم نوع منحصر في شخص واحد وان لم تقتض تكون علة التعين أو التشخص مواد الماهية واعراضا تحيط بالمواد فتتعدد أفراد الماهية حينئذ بتعدد المواد والعوارض أما الاول فكالافلاك التسعة فان ماهياتها متحدة لكن موادها أى هيولاها مختلفة فاقتضت كل مادة تعينا مغايرا لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت أفراد الفلك وأما الثانى فكالعناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها وانما اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر بسبب اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع وهى الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب والبعد من الفلك كذا يفهم من المواقف وشرحه ولما كان ما ذكره الفلاسفة من كون الماهية أو موادها أو اعراض تلك المواد باطلا قال المصنف والحق أن سبب تشخص اشخاص الماهية ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها (الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث) وفى المواقف أن الوجوب والامكان والامتناع بديهى التصور وقال بعض الافاضل اما التعريفات التنبيهية فهى أن يقال الوجوب اقتضاء الشئ لذاته الوجود والامتناع اقتضاء الشئ لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشئ الوجود والعدم وفى هذا الفصل خمسة مباحث (المبحث الاول) فى أن هذه الاربعة أمور عقلية لا وجود لها فى الخارج وهو الحق قال فى المواقف وزعم بعض المجادلين أن الوجوب والامكان وجوديان وفى شرحه ولم يدع أحد كون الامتناع وجوديا (المبحث الثانى) فى أحكام الوجود لذاته أى لذات الشئ وهى أربعة الاول أن الوجوب لذاته ينافى الوجوب لغيره أى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا اذ الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير والثانى أن الوجوب لذاته ينافى تركيب الواجب اذ لو تركب الواجب لذاته لاحتاج الى جزئه وجزء الشئ غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا والثالث أن الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا فى الخارج لم يكن زائدا على ماهية الواجب بل كان عينها الامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من شرح المواقف أن للوجوب ثلاثة معان الاول ما به تتميز الذات عن الغير وهو بهذا المعنى موجود فى الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فما به يتميز عن الغير هو ذاته تعالى والثانى اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى أمر اعتبارى

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى أمر عدمي والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين أي لا يكون في الموجودات واجبان وجوبهما الذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته وسيأتي بيانه في الالهيات فان قلت اذا لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كانت الصفات واجبات لذواتها أي لذوات الصفات أي ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات وهو محال مع أن الاشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختيار أن الصفات ممكنة ولا نسلم أنها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير الذات لكن مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكما أن الذات لا يجوز زواله كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه والحاصل أنه تعالى موجب في صفاته ومختار في سائر الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في ابحاث الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع توضيحهما في بعض منهوات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما الذاتي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول أعم من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو كون مادة الحادث مستعدة لقبول صورته من المبدا الفياض وأن الامكان الاستعدادي أمر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص ايجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعداد القوابل ومذهب أهل الحق أن المبدئ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يخفى أن البحث ههنا من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول أن الامكان علة للحاجة أي الامكان يحوج الممكن الى السبب أي المؤثر لان الامكان استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهي قال الاصفهاني فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم علة الحاجة مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن علة الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير صحيحة لان الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة لان الشئ ان لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ من علتها ولا شرطا لتأثير علتها لان هذه الاشياء المنفية تقتضى تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأجاب عنه فى المواقف بأن مراد هذه الطائفة العلية فى الذهن بمعنى أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث وليس مرادهم أن الحدوث علة للحاجة فى الخارج (الحكم الثانى) الممكن لا يكون أحد طرفيه أى الوجود والعدم أولى به لذاته والمراد أولوية لا تصل الى حد الوجوب والامتناع والا فالممكن ماليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث عما لا فائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه مجال مع أنهم خالفوا فيه فمنهم من قال العدم أولى بالذات بالممكنات السيالة أى غير القارة كالحركة والزمان اذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها ورد بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على أولوية عدم الوجود لها والنزاع فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفى للممكنات فى عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع أجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا فهو أولى ورد بأن سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن مالم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد أى مالم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من ايجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا أى عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثانى باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به فى التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود معلولا علة واحدة هى المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى الآخر جاز أن يعتبر الوجوب مقدما والوجوب مؤخرا وبالعكس ولما كانا معلولى علة واحدة جاز أن يعتبرا مقارنين (الحكم الرابع) الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه وهو وجوده فى الزمان الثانى لبقاء الامكان الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن ضرورى أى ممتنع الانفكاك فاذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة البقاء يفيد أثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل أمرا متجددا هو بقاء الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كما أنه يحتاج فى حدوثه الى المؤثر كذلك يحتاج فى بقائه الى المؤثر وفى شرح المقاصد أن علة الوجود قد تكون

علة للبقاء أيضا كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء أيضا وقد تكون علة البقاء أمرا آخر غير علة الوجود كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (فائدة) فى شرح المقاصد الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورة من العدم أيضا أم لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه ممكن العدم معناه أن طرف الوجود غير ضرورى يعنى أنه ليس بواجب فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة من الوجود أيضا أم لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه ممكن الوجود ومعناه أن طرف العدم غير ضرورى يعنى أنه ليس بممتنع فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين الآخرين الامكان العام فللامكان العام معنيان وليس للامكان العام معنى واحد يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع فى القدم) القدم ينافى تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ المقارن لعدم الاثر فى ذلك الشئ لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشئ يكون فى حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما فيكون وجوده حادثا قال فى شرح المواقف لا يكون القديم أثرا صادرا من القادر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والفلاسفة انما أسندوا القديم الذى هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذى هو الله تعالى لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين وهم المعتزلة ينفون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان ماسواه صفة له تعالى أو لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا بقدم الصفات معنى فانهم أثبتوا لله تعالى أحوالا خمسة لا أول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم من المعتزلة علة للاحوال الاربعة مميزة للذات لان ذات البارى يشارك سائر الذوات على زعم أبى هاشم فى الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهانى فى بعض مصنفاته والحق أن ماهية الله تخالف سائر الذوات بالذات لا بالصفات اعلم أنه يفهم من شرح المواقف أن للقديم معنيين مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت لا أول له والثانى أعم من الاول لشموله الحال أيضا والكلام هنا فى القديم بالمعنى المشهور وهذه الاحوال التى أثبتها المعتزلة أحوال لا توصف عندهم بالوجود

فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس في الحدوث) وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزمانى ويقابله القدم الزمانى وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتى وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثانى أعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثانى دون المعنى الاول قال الاصفهانى فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل اما موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة أو جسم يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناها الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المقاصد وبنوا ذلك أى قولهم الحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وأرادوا من المادة المادة القديمة القابلة للصور والاعراض الحادثة (الفصل الخامس في الوحدة والكثرة) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في حقيقتهما) اعلم أن الوحدة والكثرة بديهيتان فلا يجوز حينئذ أن يعرفا الا تعريفا لفظيا ولا يمكن أن يعرفا تعريفا حقيقيا والتعريف اللفظى على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل ماليس بحاصل وما آله التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق أهل اللغة وحقه أن يكون بلفظ أشهر مرادف للمعرف وان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى من بين المعانى الحاصلة لا تفصيله وأما التعريف الحقيقى فهو تحصيل ماليس بحاصل من التصورات فما ذكره المصنف من التعريفين للوحدة والكثرة تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما أصلا كالواجب تعالى فوحدته هى الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة أو كان منقسما الى أمور متخالفة في تمام الحقيقة كالانسان الواحد الذى ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الاشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الانسان هى الوحدة الاضافية وأما الكثرة فهى كون الشئ بحيث ينقسم الى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كفردين أو افراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فان قلت كيف توجد الوحدة حينئذ في الانسان الواحد مع أنه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تعرض ا

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو معروض الانسانية وهو الجسم فمعروض الوحدة لا ينقسم أصلا وان انقسم معروض معروضها ألا ترى أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير وأما الاثنينية العارضة لهما فواحدة لعدم انقسامها اذ ليس في الفردين اثنينيتان ثم ان الوحدة تساوق الوجود أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة ما حتى الكثير الذي هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات ثم أن تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما للآخر وانما يمنع عروض أحدهما لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم ان كل موجود فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات وللجسم الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود الوحدة والكثرة في الخارج فأثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما من الاعتبارات العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأحد الاصناف الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شئ من المتقابلين باحد التقابلات الاربعة بجزء من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض لعروض صفة نسبية لكل منهما وهي المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للعدد وعادّله بمعنى أنه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فنى بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشئ الواحد لا يكون مكيالا ومكيلا من جهة واحدة قال في شرح المواقف المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وسيأتي بحث التقابل في أقسام الكثرة (المبحث الثاني من أقسام الوحدات) الواحد ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع فهو واحد لا بالشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع أن يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا أما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالنوع

وان كانت جزأ من ماهية الكثرة جنسا أو فصلا فهو الواحد بالجنس أو بالفصل والاول كأنواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثانى كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التى هى عرض محمولة بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج فى البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التى هى عرض موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب والضاحك فى الانسان فان الانسان موضوع لهما بالطبع خارج عنهما هكذا فى شرح المواقف ولعل المراد من الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لا يكون محمولا الا بتأويل كأن يراد المسمى بزيد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكاتب ولذا قيل الذات متعين للابتداء وان كان مردودا وأما الواحد بالشخص فاما أن لا يقبل القسمة أصلا فهو الواحد الحقيقى أو يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية كذا قيد فى شرح المواقف ولعل وجهه أن مطلق الوحدة نوع مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالشخص وان كان له أى للواحد الحقيقى مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما أن يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى كون الشئ مشارا اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة أو لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص أى كل واحد من المفارقات للمادة وهى المجردات كالعقول والنفوس والثانى أى الواحد الشخصى الذى يقبل القسمة ان انقسم الى أجزاء مقدارية متشابهة فى الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالشخص والمقادير أى الخط والسطح والجسم التعليمى وان انقسم الى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى أعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك لضلعى الزاوية المشخصة فانهما يعدان خطا واحدا شخصيا والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما يتلاقيان فى نقطة وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر قال فى شرح المواقف وهو على أنواع أولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية انتهى أقول والالتحام الغير الطبيعى كالسلسلة وأيضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى كزيد واما وضعى كدرهم أو صناعى كبيت قيل فى بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضى

أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضي أن يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا أو فضة وصناعة الصانع تقتضي أن يحصل البيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى التام الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخيران ثم ان الوحدة في الوصف الذاتي والعرضي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى ذلك الاتحاد مماثلة بمعنى المماثلة الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وأما الاتحاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجي والغراب في السواد يسمى مشابهة وان كان في النسبة أي الانتساب الى شيء آخر كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية في الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر أو احاطة مقدار آخر به فكما أن للجسم التعليمي القائم بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة فلو اعتبرت الاحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية وان كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة أو محاذاة وفسر الاصفهاني الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتحدين ومثله باتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره ومثله شارح المواقف باتحاد شخصين في الوضع بالقياس الى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبته الى أمر آخر كالقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا أن قول الاصفهاني أن لا يختلف البعد بين المتحدين أعم من أن لا يختلف بعد جزء من أحد المتحدين من الجزء المقابل له من المتحد الآخر لبعد جزء آخر من الاول عن الجزء المقابل له من الآخر ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشيء الثالث بأن كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام الكثير) قال في شرح المواقف كل غيرين اثنان اتفاقا وأما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذي ذهب اليه الجمهور وقال مشايخ أهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما لخروج بقوة

موجودان المعدومان وكذا يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم ويخرج به الاحوال أيضا اذ لا تثبتها فلا يتصور اتصافها بالغيرية أقول يفهم منه أن من لا يثبت الحال يجعل ما سماه مثبتو الحال حالا كالمعانى المصدرية من قبيل المعدوم قال فى شرح المقاصد ومبنى أخذ الموجود فى تعريف الغيرين هو أن التغاير عند مشايخ أهل السنة وجودى فلا يتصف به المعدوم ثم المصرح فى شرح المواقف أن المراد من جواز الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم ان جواز الانفكاك أعم من جواز الانفكاك فى الحيز بأن كان حيز أحدهما مغايرا لحيز الآخر ومن جواز الانفكاك بحسب الوجود والعدم بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل فى التعريف جسمان فرضا قديمين أو أحدهما قديما والآخر حادثا فانه وان لم يجز انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما فى الحيز اذ لا يجوز اتحاد جسمين فى حيز قال فى شرح المقاصد ان قيل مثل الأب والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر قلت الضرورى هو التغاير بين الذاتين ولا كلام فى جواز انفكاك كل من ذاتيهما عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلا نسلم تغايرهما لانهما ليسا موجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود أقول بيانه أنهما ليسا موجودين حينئذ اذ الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم قال الاصفهانى ومشايخ أهل السنة اصطلحوا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى ولهذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم نشرع فى تقسيم الكثير فنقول الغيران على الاصطلاح الاول أى الاثنان ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو وان لم يشتركا فى تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول المتلاقيان وهما الشيئان اللذان اشتركا فى موضوع بأن أمكن اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال على ما صرح به فى بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب الاول متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق والضرب الثانى متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الآخر ان صدق على جميع افراد الاول فالآخر أعم مطلقا والاول أخص مطلقا كالحيوان والانسان وان صدق

أي الآخر على بعض افراد الاول فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كالحيوان والابيض والقسم الثاني من قسمي المختلفين المتباينان وهما الشيئان اللذان لم يشتركا في موضوع أي لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع له كالانسان والفرس والضرب الثاني ماله موضوع لكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب الثاني متقابلين والضرب الاول متباينين غير متقابلين ثم ان المتقابلين على أربعة أوجه لانهما ان كانا وجوديين وأمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر السيد الشريف الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوله أي ما لا يكون السلب جزأ لاحدهما أقول فالمراد من العدمي حينئذ فيما سيأتي ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول الوجودي بهذا المعنى أعم من أن يكون موجودا في الخارج ومن أن يكون أمرا اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودي ههنا الى المضافين أيضا مع أنهما ليسا موجودين في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان للمتضادين شرطا آخر وهو أن يكونا موجودين في الخارج لانه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم قال اعلم أن كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما مضافان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون موضوع العدمي مستعدا في وقت اتصافه بالعدمي للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه أي شخص الموضوع فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج فان الكوسجية عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحيا ولا يقال الكوسج للامرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداده للوجودي أعم مما ذكر أولا فهما العدم والملكة الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله له بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الامرد أو اعتبر قبوله له أعم من قبوله له بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أي نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية باعتبار تحققه في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر بالنسبة الى العقرب فان جنسه القريب أعني الحيوان قابل للبصر باعتبار تحققه في ضمن الانسان مثلا ومن قبوله له بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة

الارادية باعتبار تحققه فى ضمن الحيوان وان لم يعتبر فى العدمى كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى أصلا فهما الايجاب والسلب وهما أمران عقليان واردان على ما فى العقل من النسبة ولا وجود لهما فى الخارج والسلب أعم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودى ومن أن يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه أى فى السلب ثم ان الايجاب والسلب قد يكون فى المفرد كالفرسية واللافرسية وقد يكون فى المركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهما فى المفرد ينافى ما سبق من أنهما واردان على النسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية واللافرسية على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهانى وفى المبحث الثالث خمسة فروع الفرع الاول أن المثلين لا يجتمعان فى محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه ذهب الشيخ الاشعرى ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما الفرع الثانى أن التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة و بين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع فى هذين التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتى المتقابلين وغيرهما من المتقابلين انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم سلب الآخر ولولاه لم يتقابلا لان معنى التقابل التنافى مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث أن الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما أما المتضايفان فلعدم المحل أو لخلو المحل عنهما وأما الضدان فلعدم المحل أو لخلو المحل عنهما سواء اتصف المحل حين الخلو بأمر وسط بينهما معبر عنه باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد أو معبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر فان المتصف بهما خال عن الطرفين وهو العدل والجور أو لم يتصف المحل بالامر الوسط كما لم يتصف بالضدين كالشفاف وهو ما لا لون له كالماء فانه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط بينهما وأما العدم والملكة فيكذبان لعدم الموضوع ولعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف بالعدمى للملكة فان الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالملكة التى هى الامر الوجودى كذلك لا يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب اصطلاحهم الا على عدم اعتبر فى موضوعه الاستعداد للملكة الفرع الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا أى متى وجد أحدهما وجد الآخر ومتى عدم أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بأن يكون أحدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة أو للمرض وقد لا يلزم أحد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما

ضدان ولا يلزم أحدهما المحل اذ يجوزان لا يتحرك أصلا أو يتحرك من الوسط ويسكن بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين كل حركتين على ما هو المشهور ففي آن السكون ينتفي كلتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين المحل بعينه كبياض الثلج (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على أن التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين أخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما نوعان أخيران مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهي تحت الكيفية المحسوسة اذ الحس أعم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وأيضا دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضادهما شيء واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما أمران متباينان يضادهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة ويفهم مما ذكر أن التضاد المشهوري لا ينحصر أن يكون بين نوعين أخيرين وأن الشيء الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهوريا والفرق بين التضاد المشهوري والحقيقي أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهوريين وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما مختلفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احداهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسمى مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمتعاندين وهما داخلان في التضاد المشهوري والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو أخص من المشهوري والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل السادس في العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الاول في أقسام العلة) علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود الشرائط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع وسيتضح لك ذلك ان شاء الله تعالى ثم العلل الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما أن يكون جزأ من الشيء أو خارجا عنه اذ يمتنع أن يكون نفس المعلول والاول اما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير ويسمى العنصر والقابل أما تسميتها بالمادة فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها وأما تسميتها بالعنصر فباعتبار أنها يبتدأ منها التركيب وأما تسميتها بالقابل فباعتبار أنها محل للصورة ومستعدا لها والثاني أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن يكون مؤثرا في وجود الشيء

المعلول وهو الفاعل أو يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لاجلها صار فاعلا وهو الداعي والغاية فان قلت قد تركت بعض العلل الناقصة وهي اجتماع الشروط وارتفاع الموانع قلت انهما جزآن للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في شرح المواقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كما في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية حينئذ وقد تجتمع الاثنتان كما في البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما في البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات) المعلول الواحد بالشخص يمتنع أن يجتمع عليه علتان مستقلتان كل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالاخرى وقد فرض احتياجه اليهما معا اذ معنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه اليهما معا وأما المتماثلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين على معنى أن أحد المتماثلين واقع باحداهما والآخر بالاخرى لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل مستقلة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كذا في شرح المواقف اعلم أنه يجوز اسناد آثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الآلة كالنفس الناطقة التي تصدر عنها آثار بتوسط آلاتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاثر منه كالعقل الفعال على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية وأما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابلة فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومستغنيا عن الآلة والمادة اذ قد يخلق شيأ بلا سبق مادة ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سيأتي تفصيله وقالوا لم يصدر منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر) جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب الحار للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار وهو

ظاهر

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشئ الواحد أى البسيط الحقيق الذى لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا لشئ وفاعلا لذلك الشئ قال فى شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة وقائمة (الباب الثانى فى الاعراض) وهو من الابواب الثلاثة للكتاب الاول الذى هو فى الممكنات وفيه أربعة فصول (الفصل الاول فى المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهى خمسة مباحث (المبحث الاول فى تعداد أجناس الاعراض) اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمتحيز قال فى شرح المواقف هذا هو المختار فى تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هى غير قائمة بمتحيز وخرج أيضا ذات الرب وصفاته وأما تعريفه عند المعتزلة فالوجود لقام بالمتحيز وانما اختاروه لان العرض ثابت عندهم فى العدم أيضا وأما تعريفه عند الفلاسفة فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع قال فى شرح المواقف أشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية فى الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارى تعالى لان وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول ولعلهم اختاروا الموضوع فى تعريف العرض بدل المتحيز لادخال أعراض غير المتحيز وهو المجردات فى التعريف تدبر (فائدة) الصفة أعم من العرض كما فى المواقف ولعل ذلك لان الصفة تشمل السلوب والامور الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التى هى أعم من العرض تنقسم الى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم الى نفسية وهى الصفة التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهرا أو موجودا أو ذاتا أو شيأ وقد يقال هى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهى الصفة التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول فى المكان والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى وهى ما يحتاج وصف الذات الى تعقل أمر زائد عليها ثم اعلم أن للاعراض أقساما عند الفلاسفة وأقساما عند المتكلمين أما أقسامه عند المتكلمين فنقول العرض اما أن يختص بحى وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة واما ان لا يختص بالحى وهو نوعان الاول الاكوان المنحصرة فى أربعة أنواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والثانى المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور انحصار الاعراض

المندرجة تحت جنس فى المقولات التسع وهى (الكم) وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته كالاعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فالقيد الاول يخرج الكم والقيد الثانى الاعراض النسبية وهى الاين الى آخر المقولات وهى سبع قال ملا زاده اعلم ان ههنا نسبا وهيئات عارضة للشئ حاصلة من تلك النسب كحصول الجسم فى المكان نسبة بينه وبين المكان بسببها تعرض للجسم هيئة وهكذا فى البواقى فالاعراض النسبية أية هما هى أتلك النسب أنفسها أم الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم فى ذلك (والاين) وهى هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه أو حصول الجسم فى المكان وهكذا أمر البواقى (والمتى) وهى الهيئة الحاصلة للشئ من حصوله فى الزمان (والوضع) وهى الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم ولاعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية أيضا فى ماهية الوضع اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهى هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون أى تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة أو متوافقتين كالاخوة من الجانبين والحاصل ان الاحتياج فى التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف آخر لا يكون شئ من الطرفين اضافة هكذا حققه الاصفهانى (والملك) وهى الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص (والفعل) وهو التأثير فى شئ كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع مادام منقطعا قال فى المواقف قيل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فيبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما فى الخارج ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما اذ يجوزان يكونا تامة واين على ما تحتهما قولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال فى شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة بعنى أن الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التى هى أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا (المبحث الثانى فى امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل) وذلك مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها فالجواب أن الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال

بفيض

يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة أو المماسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدل المتكلمون بأن معنى قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر واعترض عليه بانا لا نسلم ان معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الأول نعتا للثاني فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناعت أعم من التبعية في التحيز ولو سلم ان معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب أن يكون المحل متحيزا بالذات لجواز أن يكون تحيز المحل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر (المبحث الرابع) ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى أن العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات استدل الشيخ بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع عرضية البقاء فانه أمر عدمي وبمنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين له ثلاثة معان الاول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر وبطلانه بديهي اذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال في المواقف ولم نجد له مخالفا الا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين والحق ان هنا قربين وجوارين واخوتين متشاركتين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا الثاني وهو الذي لا نزاع في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم الى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا في المجموع واعل مثاله الهيئة السريرية القائمة بالسرير المنقسم الى قطع الخشب والحياة القائمة بالاعضاء ان قيل بقبول الحياة الانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم الى اجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا له وهو مختلف فيه جوزه الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة ببنية متجزئة الى أعضاء ولعل من لم يجوز هذا التقسيم يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليخرجا من العرض ويمنع عدم قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع أى عن القسم الثالث ويدخل فى الثانى (الفصل الثانى فى مباحث الكم) وهى خمسة (المبحث الاول فى أقسام الكم) الكم اما أن ينقسم الى أجزاء لا تشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما تكون نسبته الى الجزءين واحدة كالنقطة بالقياس الى جزأى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر أيضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر أيضا والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حد له واما أن ينقسم الى أجزاء تشترك فى حد واحد وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار ثم المقدار ان انقسم فى جهة واحدة فهو الخط وان انقسم فى جهتين فهو السطح وان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى ويسمى الثخن أيضا وهو حشو ما بين السطوح فالجسم التعليمى عرض قائم بالجسم الطبيعى والسطح قائم بالجسم التعليمى ونهاية له والخط قائم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد المشترك بين جزأى الزمان هو الآن وبين جزأى الخط هو النقطة وبين جزأى السطح هو الخط وبين جزأى الجسم التعليمى هو السطح ثم ان الثخن ان اعتبر نزولا فعمق وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقد يطلق الطول على البعد المفروض أولا والعرض على البعد المفروض ثانيا قاطعا للاول والعمق هو البعد المفروض ثالثا قاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال الطول أيضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله ويقال العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل اى له بعد واحد ويقال العرض لما له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض ويقال العمق للثخن وهو حشو ما بين السطوح أعنى الجسم التعليمى وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق وقد يقال الطول لاطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور ويقال العرض لاقصرهما كذا فى المواقف وشرحه (المبحث الثانى) الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كما فى نفسه كما ذكرنا من أقسامه وهو عرض البتة واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك والمراد معنى عروض الكمية

عروض قبول الانقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الاول ماهو محل الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمي والضرب الثانى محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم فى الضرب الاول كم متصل بالعرض وفى الضرب الثانى كم منفصل بالعرض القسم الثانى ماهو حال فى كم بالذات كالضوء القائم بالسطح فان الضوء من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا فى شرح المواقف ولعله ضربان أيضا الضرب الاول ماهو حال فى كم متصل كما ذكر والضرب الثانى ماهو حال فى كم منفصل كالامكان القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ماهو حال فى محل الكم وهو ضربان الضرب الاول ماهو حال فى محل الكم المتصل والضرب الثانى ماهو حال فى محل الكم المنفصل ومثالهما على مافى شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل الذى هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذى هو العدد متحدين فى المحل فالسواد فى نفسه من قبيل الكيف لكنه على الاول كم متصل بالعرض أى بواسطة المقدار الحال معه فى الجسم وعلى الثانى كم منفصل بالعرض أى بواسطة العدد الحال معه فى الجسم المتعدد والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ماهو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة الفلكية هى مبدأ الحركات الفلك والحركات ليست كما بالذات لانها من قبيل الاعراض النسبية بل هى هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان أو العدد فيعرض للحركة الكمية المتصلة أو المنفصلة متناهيا أو غير متناه بحسب تناهى الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك يقال للقوة انها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدأ لها وهو ضربان الضرب الاول ماهو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند الفلاسفة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال فى شرح المواقف فى المقصد التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هى كم بالعرض وقال فى موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكأنها أى الحركة محل له فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات فالقوة التى هى مبدأ الحركة كم متصل بالعرض أيضا لتعلقها لا ثارها التى هى الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التى هى الحركات وهى أيضا كم بواسطة ما تنطبق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطتين الضرب الثانى ماهو متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فان الحركات التى هى آثارها اذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما منفصلا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثار

القوة انما هو على اعتقاد الفلاسفة وأما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة وقال فى شرح المواقف وقد يكون الشئ كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك وهو الآن وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التى هى كم متصل بالذات فيكون كما متصلا بالعرض أيضا (المبحث الثالث) فى عدمية هذه الكميات أعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمى قال المتكلمون العدد لا وجود له فى الخارج لتركبه من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية وأما المقادير التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فالمتكلمون أنكروها أيضا بمعنى انها ليست بموجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين للجسم كما سيأتى وانما أنكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا أنه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل فكيف يسلم عندهم أن فى الجسم أمرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها أمر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل أمر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم أو أجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة كذا فى شرح المواقف والنقطة عند المتكلمين عبارة عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما أبطلوا الجزء الذى لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم فى الحقيقة فأثبتوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود الزمان الذى هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وذهب الفلاسفة الى أنه موجود فى الخارج قال فى شرح المواقف مذهب الاشاعرة أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجىء زيد ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضرا لمجىء زيد دون طلوعها الذى سئل عنه ثم ان الفلاسفة اختلفوا فى الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد أى ليس بجسم ولا جسمانى ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا أقبح كلمة خرجت من أفواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو ومتابعيه (البحث الخامس) في المكان أورده المصنف في مباحث الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اعلم أن المكان أمر موجود في نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتد في جميع الجهات أي الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم قال القاضي مير في بعض منهواته ومذهب المتكلمين أنه لاشيء بمعنى أنه معدوم في الخارج لا بمعنى أنه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم أنه لا ثبوت للمكان الا بمجرد التوهم فيكون معدوما في نفس الامر قلت من أين علم أن مرادهم باللاشيء اللاشيء في الخارج دون نفس الامر قلت من أنهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الا على ما نسميه موجودا خارجيا أو معدوما خارجيا انتهى أقول وعلى هذا فكون المكان أمرا موجودا لا ينافي مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود في الخارج المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وعليه المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا والفارابي واتباعهما قال في شرح المواقف لا مزيد لاحتمالات المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بقدر درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر الذي يمنعه من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة (تتمة) اعلم أن المتكلمين لما ذهبوا الى أن المكان هو البعد المجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات جوزوا خلو ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بأنه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط عن جميع الشواغل أول زمان الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح وأما من قال بأن المكان هو البعد المجرد الموجود فانهم وان منعوا وجود بعد موهوم خال عن الشاغل لكنهم اختلفوا فبعضهم جوز وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود الخلاء وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن يقول المتكلمون ذلك البعد أمر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض من الفلاسفة ان ذلك البعد أمر مجرد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو في الخلاء داخل العالم وأما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك الخلاء بعدا فانه عند الفلاسفة عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواقف (الفصل

الثالث فى الكيف) الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة فى أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عن الاخير بالاستعدادات أما القسم الاول أعنى الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث (المبحث الاول) فى أقسامها اعلم أن الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وسميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها وأما الثانية فلشبهها بالانفعال فى التجدد والتغير نقل اسم الانفعال اليها للمشابهة ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة أقسام (القسم الاول الملموسات) وهى عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربع الاولى كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها أولا وبتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا (القسم الثانى المبصرات) وهى الالوان والاضواء (القسم الثالث المسموعات) وهى الاصوات والحروف (القسم الرابع المذوقات) وهى الطعوم (القسم الخامس المشمومات) وهى الروائح (المبحث الثانى) فى تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من أظهر الملموسات وأبينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما فى مادة المجاور افعالا مثل التفريق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزاء المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة فى اللطافة والكثافة اذا أثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف أقبل تصعيدا كالهواء الذى هو أقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطأ فتفرق الاقسام المختلفة الطبائع التى حدث المركب من التئامها فينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ماشا كله يقتضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف أربعة أقسام الاول أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق كما فى الذهب فان الالتئام لما كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران والثانى أن يكون الكثيف غالبا لا فى الغاية فتفيد الحرارة حينئذ تليينا كالحديد والثالث أن يكون الكثيف غالبا فى الغاية فالحرارة حينئذ لا تفيد تليينا كما فى الاحجار المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف فتفيد الحرارة حينئذ تصعيدا بالكلية ان قويت كالنفط أقول ولم يفرقوا عند غلبة اللطيف بين أن يكون غالبا لا فى الغاية وبين أن يكون غالبا فى الغاية ثم اعلم أن

المحقق

المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما هو اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وأما اذا أثرت في الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات أقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواء بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء الماء هواء فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذي هو الجزء الآخر الباقي من الماء واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه أن الحرارة الغريزية أي الطبيعية الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلله الشريف في حاشية الاصفهاني بأن حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها أي شدتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة وأما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فما بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم أن الرطوبة على قول الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان الصق الا أنه ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك فهو أرطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني أن من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها ماهو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به أو نفذ في جوفه أيضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق والنفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر وأفاده لينا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلة نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف بأن الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية التابعة لجوهر الماء والكلام هنا في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها من الجواهر اللهم الا أن تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اطلاقات الالفاظ

الا أن المشهور في استعمال البلة ما ذكرناه انتهى حاصله أنه ينبغي ان تفسر الرطوبة هنا بالكيفية ثم اعلم أن الرطوبة غير السيلان لان السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا مع أنه ليس برطب (تتمة) قال السيد الشريف في حاشية الاصفهاني الانفعال في هاتين الكيفيتين أي الرطوبة واليبوسة أظهر من الفعل كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج انتهى وسيجيء تفسير المزاج وأما الخفة فهي قوة يحس من محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة هابطة الى المركز كما يجده الانسان من الحجر اذا أسكنه في الجو قسرا فكل منهما مبدأ المدافعة لانفس المدافعة ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي كالجسم الثقيل الحاصل في المركز اذ لو وجد ذلك الميل فهو اما ميل عن الحيز الطبيعي الى غيره وهو باطل لان الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه واما ميل الى الحيز الطبيعي وهو أيضا باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية الاصفهاني هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدا المدافعة اذ يجوز أن يكون في ذلك الجسم مبدأ المدافعة الى الحيز الطبيعي لكن لم توجد المدافعة بالفعل لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم ان الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون نفسانيا بأن يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره بارادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه اذ اعتماده على ما هو أسفل منه يوجد منه الميل الطبيعي أيضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعيا بأن يكون منبعثا عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بأن يكون منبعثا عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء الخارج هو القاسر كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى أسفل فان فيه ميلا طبيعيا وقسريا وكما في الانسان النازل من الجبل بارادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة كما في الحجر المرمي فوق فان فيه قوة قسرية توجب المدافعة الى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة الى تحت لكن لم توجد مقتضى القوة الثابتة لمنع القوة القسرية عنه والدليل على وجود القوة الطبيعية في الحجر المرمي الى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير

أعظم مما في الحجر الصغير والحال أن ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبطأ والصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال في الكشاف قوام الشئ ما يقام الشئ به كقولك هو ملاك الامر لما يملك الامر به واذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة ثم ان عدم قبول الغمز وعدم التفرق انما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين حينئذ من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم قبوله أقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هي استواء وضع أجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها أخفض وبعضها أرفع وعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فحينئذ يكونان من مقولة الكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) اما الالوان فأظهر المحسوسات ماهية وهيئة أي وجودا قيل لا حقيقة لشئ من الالوان أصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والمتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه أقول لعل هذا القائل يقول ان أصل الالوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سببا لتخيل السواد والبياض قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج ثم ان المشهور أن أصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل أصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الالوان مشروط بالضوء وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الابصار بها في الظلمة واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصارها (فرع) من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين في محل واحد لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شئ من أجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صغار تضاده اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض واما في نفس الامر فالجزء السوادي

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وأما الاضواء فقيل انها أجسام شفافة تنفصل عن المضيء كالشمس والحق انها عرض قائم بالمضيء معد لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل لحله كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور واذا كان في الظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ثم ان من الاضواء ما هو ضوء أول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابلة القمر لان نوره مستفاد من الشمس ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا أيضا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يترقرق على الاجسام أي يتحرك كأنه يجيء ويذهب يسمى لمعانا ثم ان اللمعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضيء لذاته وعلى اللمعان الذاتي وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم الملكة قيل يخرج بقوله عما من شأنه الضوء المجردات فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة اذ ليس من شأنها الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار فالتقابل منهما حينئذ تقابل التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المسموعات) وهي الاصوات والحروف الصوت عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتموجه الحاصل بامساس أو تفريق عنيفين قال المصنف والمشهور أن السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع أي امساس عنيف أو قلع أي تفريق عنيف والمشهور أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من بعيد من يضرب الفأس على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل الصوت الى السامعة أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامعة بل أن مجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضا وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة وهي قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

المجاور بالصوت أن الصوت ينتقل من الهواء الآخر اليه بل يفيض المبدأ في الهواء المجاور لاستعداده صوتا مماثلا له فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقتضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل باشباع الحركات والى مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت بها لعدم اقتضائها امتداد الصوت قال السيد الشريف صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضا والصداء بالمد صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم) وأصولها تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى وانحصار الاصول في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو اما أن يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا وله أي للطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة والمعتدل بينهما فتفعل الحرارة في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف عفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ماله طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا يتحلل منه شئ يخالط اللسان كالنحاس والتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفهاني وههنا اشكال وهو أن التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول فلا وجه لذكرها في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل النحاس متصف بها مع أنه ليس بمعتدل بل كثيف كما ذكر وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان وأكثر فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى هذا الطعم البشاعة والحضض نوع من الاشنان واجتماع المرارة والملوحة في السبخة محركة ومسكنة أرض ذات نز وملح ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة

والقبض فى الباذنجان (المبحث السادس فى تحقيق المشمومات) وهى الروائح المدركة بالشم ولا أسماء لانواعها الا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة له فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بها وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى رائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير كيف يتحلل عنه أجزاء تنتشر فى مواضع كثيرة ويستمر ذلك دهرا طويلا أقول وعلى هذا لا تكون الرائحة من الاعراض واما القسم الثانى أعنى الكيفيات النفسانية فهى الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليست براسخة سميت حالا وبيان الكيفيات النفسانية فى خمسة مباحث (المبحث الاول فى الحياة) وهى قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة والتصرف فى الاغذية كذا فى شرح المواقف والمراد بالاعتدال النوعى أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع قال فى شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعى ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا أن الحياة مغايرة لقوتى الحس والحركة وكذا القوة التغذية واستدل على مغايرتها القوة الحس والحركة بأن العضو المفلوج حى لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك فلو كانت الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج حساسا ومتحركا ومنع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتهما لجواز أن توجد قوة الحس والحركة ويمنع من الاحساس والحركة عائق واستدل على مغايرتها القوة التغذية بأن العضو الذابل حى وليس بمغتذ فلو كان الحياة عين قوة التغذية لوجب أن يكون العضو الذابل متغذيا ومنع ذلك أيضا بأن عدم التغذية بالفعل لا يستلزم عدم قوتها لجواز أن توجد قوتها ويمنع من التغذية عائق أقول والمفهوم من قول المصنف ويفيض عنها سائر القوى أنا نوافق ابن سينا فى دعوى التغاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان الحياة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها الا انها قوة أخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرناه فلذا قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها أى الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة اذ يجوز عندهم أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من أقل منها واستدل الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو أجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هي العروق الضاربة واهل المتكلمين يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى جارية بخلق الحياة مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قال الاصفهاني والاولى أن يقال عدم الحياة عما وجد فيه الحياة قال بعض الفضلاء في وجه أولويته ان في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم أن يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بأن المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لان العدمي مقدر أيضا (المبحث الثاني في الادراكات) وهي اما أن تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس الظاهرة قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدراكة جمع مشعر بفتح الميم أو كسرها أي موضع الشعور وآلته انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والاول اسم لادراك القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهمة والثالث اسم لادراك القوة الخيالية وسيجيء تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما أن يكون جازما أي مانعا احتمال النقيض أولا يكون جازما والاول أي الجازم اما أن يكون لموجب قال السيد الشريف أراد بالموجب مايعم الدليل القطعي والشبهة والبديهة العقلية والوهمية فخرج التقليد صوابا كان أو خطأ أولا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول أي الذي لموجب اما أن يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند الذاكر بأن يمكن أن يزول دليله بتشكيك مشكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد طابق الواقع أولا أقول لعل حاصله أن الاعتقاد مالم يجوز المعتقد نقيض متعلقه لكن أمكن أن يعتقد نقيضه بأن ينظر الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بأن يسمع تشكيك المشكك

في دليله فيزول الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد
مطابقا للواقع أولا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك المشكك وهو
العلم والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك
وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ثم انه اختلف
في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل أي الصورة الحاصلة
من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل أنه
لو وجد النار مثلا في الذهن لوجب كون الذهن حارا وقال المصنف والحق ان الفلاسفة
ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما يشبه المتخيل في المرآة فمحتمل ولا يرد
عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام
الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والمتصور
قد يكون جوهرا كالاجسام قال في شرح المواقف وهذا الذي ذكره الفلاسفة
في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسمية
هذه الاشياء علما يخالف اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا
مركبا أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم
في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا
لا حقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل أحد أن يصطلح
على ما يشاء الا أن رعاية الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب وقيل العلم أمر
اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب
تغاير النسبة عند تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف بالعلم بتعقل الشيء بنفسه
فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والمختار في تعريف
العلم أنه صفة توجب لموصوفها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق
التمييز نقيض ذلك التمييز وخرج بقوله تمييزا صفات لا توجب لموصوفها تمييزا كالشجاعة
والسواد وخرج بقوله بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب
تمييزا في الامور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس
الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع
في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب
الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصل هذا التعريف أن العلم
صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون المحل مميزا للمتعلق
تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني
وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال الخيالي

ثم التميز فى التصور والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم أن العلم على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمور متكثرة كثرة الصفة وأكثر ما ذكر فى هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة فى العقل (الاول) أن الصورة العقلية تفارقها الخارجية فى أن الصورة الخارجية ممتنعة الحلول فى مادة أصغر منها بخلاف العقلية وان الخارجية محسوسة فى الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثانى) أن الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى نفسها من حيث هى فى العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية فى نفس جزئية بل على أن المعلوم بها كلى مثلا صورة الانسان فى العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين (تتمة) العلم قسمان الاول اجمالى وهو ما يتعلق بأمور متعددة شاملا لها وهو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة تفصيلا ثم غفلت عنها فاذا سألك عنها سائل فانه يحضر فى ذهنك الجواب الذى هى تلك المسئلة دفعة من غير تفصيل وحقيقة حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل اجزاء الجواب ودليل هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب متضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (والقسم الثانى تفصيلى) وهو ما يتعلق بأعيان كل واحد من الامور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن بعض فى العقل والعلم أيضا قسمان الاول فعلى وهو أن يكون سببا لوجود الخارجى بأن يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم فى الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته والثانى انفعالى بأن تستفاد الصورة العقلية من الموجود فى الاعيان كما اذا شاهدت شيأ فعلمته (مسئلة) قالت الفلاسفة للنفس الناطقة أربع مراتب فى التعقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولانى قيل وأكثر اطلاقه على النفس فى هذه المرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس فى الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل البديهيات التى تستحصل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أبى الحسن الاشعرى والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى تحصل لها

ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة كمال وهو أن تستحضر النظريات التى أدركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات بأسرها دفعة واحدة للانسان وهو فى جلباب بدنه أم لا فيه تردد وقد جوّز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة عن العلائق البدنية قال فى شرح المواقف واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة ولا شبهة حينئذ فى وقوع العقل المستفاد للانسان وهو فى جلباب البدن وبنبه البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات حاصلة فى مرتبة العقل الهيولانى والى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة والى بعضها فى مرتبة العقل المستفاد والى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل أقول يفهم من بيان ذلك البعض أن معنى كلام شارح المواقف أن كل نظرى يمكن أن يعتبر فيه شئ من المراتب الاربع ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال وهى المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء والثالثة وسيلة الى استرداده واستحضاره بعد غيبوبته وزواله (المبحث الثالث فى القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة تخرج عنه العلم لعدم تأثيره وخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ للافعال المختلفة والمراد بالمبدا هو الفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة الفلكية التى هى مبدأ الحركة عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قدرة على التفسير الاول دون الثانى لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لحركة على نسق واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثانى لانها مبدأ للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على الثانى لانها ليست بمبدا للافعال المختلفة بل فعلها على نهج واحد والقدرة غير المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات على نسق واحد ولا ارادة لها قال فى شرح المواقف العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابى هاشم من المعتزلة فى آخر أقواله حيث ذهب الى أن العجز عدم القدرة وذكر الاصفهانى أن القدرة هى القوة المنبثة فى العضلة والعضلة بالقصات كل عصبة معها لحم غليظ ويدل على مغايرة القدرة لسائر المبادى كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى وأصحابه

أنّ القدرة الحادثة مع الفعل أى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال ايضا بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله انها أى القدرة لا تتعلق بالضدين والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما للقدرة بل قال انّ القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لانها تحدث مع المقدور ولا شك أنّ ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر كذا فى شرح المواقف والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير أى لجموع الامور التى تترتب عليها الاثر ولهذا زعم الشيخ أنّ القدرة انما هى مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها بالضدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا بوجودها قبل وتعلقها بالامور المتضادة كذا فى شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وارادة أولا فتتناول الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لامكان الشئ مجازا والارادة قيل انها اعتقاد النفع أوظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة وقيل ليست الارادة ماذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأمّا الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أنّ الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أوظنه والتعريف الثانى هو ماذكره المصنف واقتصر عليه مع أنه لبعض المعتزلة كما صرّح به فى شرح المواقف وشرح المقاصد وأمّا الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع أقول لم يذكر أنّ الكراهة عند الاشاعرة ماذا لان ارادة الشئ هى كراهة ضده بعينه عند الشيخ الاشعرى وكثير من أصحابه وأمّا الميل الذى يقوله المعتزلة فنحن لا ننكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكما ان اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بارادتين كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة واقعة بسببهما فى الغالب الا ترى أن الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة من السبع فانه يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما النفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الارادة هذا حاصل مافى شرح المواقف وصرّح شارح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة للفعل أى ليست بسابقة عليه ويفهم منه أنّ الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على الفعل اعلم أنّ الارادة والكراهة مغايرتان للشهوة التى هى شوق النفس الى الامور المستلذة والنفرة التى هى دفع النفس الامور المؤلمة وانقباضها عنها لان الارادة توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة وأن الشهوة توجد فى اللذة المحرمة بدون الارادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذائذ المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام منفور عنه كل ذلك من شرح المواقف أقول المفهوم من كلامهم أن الارادة والكراهة اختياريتان والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر في شرح المواقف أن الارادة القديمة وهي ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقا من أهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل نفسه وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (تتمة) ذكر في شرح المواقف ان ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أصحابه ورد هذا بان الانسان قد يريد شيأ ولا يخطر ضده بباله فضلا عن كراهته ثم الذين ذهبوا الى التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر الضد بالبال وأما عند خطور الضد بالبال فاختلفوا في أن ارادة الشيء هل تستلزم كراهة ضده المشعور به أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب المواقف عدم الاستلزام بناء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما أو بترجيح أحدهما اذا كان فيه نفع راجح واعترض عليه شارح المواقف بأن ارادة الضدين معا انما تتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه من الميل وأما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة مع ان الخلق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما يتعين تأثيرها في أحد الضدين لتعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بخلاف الخلق فانه لا يصلح للضدين بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح للانتقام والمحبة قيل هي الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا الله تعالى ارادتنا الطاعة وامتثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه تخيلا مستمرا وذلك الكمال اما لذة المحبوب كما في محبة العاشق لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب للمحب كما في محبة المنعم عليه لمنعمه واما مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه والرضا عند المعتزلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا الذى ذكر من أن المحبة هي الارادة عند البعض وان الرضا هو الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أو ظنه أو بالميل التابع له أما اذا فسرت بالصفة المخصصة كما هي عند الاشاعرة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة كذا في شرح المواقف يعني أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة بمعنى الصفة المخصصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمرا مغايرا لها (المبحث الرابع في اللذة والالم) هما بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من أنفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك أولازمه أو ملزومه أولا لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة ليست أمرا محققا موجودا في الخارج بل هو أمر عدمي هو زوال الالم وهو خطأ منه لان الانسان قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا خطور وسابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه أيضا انما قال حال أو ملكة ولم يكتف بذكر أحدهما تنبيها على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون ثم ان المرض خلاف الصحة أى حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة وأما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن البيان لان كل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها (وأما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات أى التي تعرض للكميات بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات حال كونها أى الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها والاولى اما أن تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للخط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وكالشكل وهو هيئة احاطة الحد أو الحدود بالمقدار واما أن تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهى أن تكون الكيفيات عارضة للكميات مركبة مع غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هذا وأما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم زيادة قال فى شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض والخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة وهى سطح يحيط به خط وفى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من المركز الى المحيط انصاف أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطر الدائرة وهو أى القطر منصف للدائرة واعلم أنه وقع فى المواقف فى تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح مشكل يحيط الخ فذكر لفظ سطح بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة ترك لفظ المشكل وانما قلت كل سطح مشكل لان كل سطح محاط بخط أو أكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هى الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسط ذلك الجسم نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف أقطارها والخط المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا أثبت أحد أضلاع سطح متوازى الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهى جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير وأما القسم الرابع فهى الكيفيات الاستعدادية وهى اما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة وهى تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهى تسمى ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع فى الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول) فى هيئة الاعراض النسبية أى وجودها اعلم أن الاعراض النسبية سبعة الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال وأما الكيف والكم فهما عرضان غير نسبيين وأنكر جمهور المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الاين (المبحث الثانى فى الاين) ويسماه المتكلمون بالكون وهو الحصول فى الحيز والكون عندهم جنس تحته أربعة أنواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لان الحصول

فى الحيز

في الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثاني قسمان لان حصوله في الحيز ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان فحصول الجسم في الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروج ذلك الحصول عن حدى الحركة والسكون وأما الاول فهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر أي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز الى جوهر آخر فان كان بين هذا الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهرا آخر فهو أي حصول هذا الجوهر في الحيز افتراق وان لم يكن بينهما فضاء يسع جوهرا آخر فهو اجتماع كذا في شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج احتراز عن الخروج دفعة واحدة فانهم يسمونه كونا ولا يسمونه حركة كانقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية كون وانتفاء الصورة المائية فساد وأما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون استقرار الجسم زمانا في مقولة تقع فيها الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف آخر منها أو من فرد الى فرد آخر منها (القسم الاول) الحركة في الكم كالتخلخل والتكاثف الاول ازدياد الجسم من غير ضم غيره اليه والثاني انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه وكالنمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بخلاف السمن فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا يزاد به في الطول وكالذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص به في الطول فهو عكس السمن (القسم الثاني) الحركة في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع بأن يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى حركة دورية (القسم الرابع) الحركة في الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة قال في شرح المواقف ان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى أقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة أي مبدا موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مستفيدة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية

والا فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور سميت طبيعية وكل من الثلاث سريعة وبطيئة والبطء ليس لتخلل السكنات بل لممانعة المخروق كالهواء في الحركة الطبيعية ولممانعة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية والارادية ثم المشهور أنه لا بد وأن يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون أنه لا يكون بينهما سكون اعلم أن المصنف ذكر في بحث الحركة مباحث أخر لكنها قليلة الجدوى فلذلك تركتها (المبحث الثالث) في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضتين للاب والابن وهو أي الامر النسبي المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه التسمية بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقة بين الابوة والبنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف أيضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهوري على ما في المواقف وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شئ تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة انتهى وقد يطلق أيضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب مع وصف الابوة وهو المضاف المشهوري وأيضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ أي التماثل في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكلما عدم أحدهما في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصفهاني اذا كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالقوة وهذه الخاصة لا توجد في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهوري بل تختص الحقيقي والثالث كما يفهم من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه أنه اذا أخذت ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب أن تنعكس هذه النسبة فتنتسب الآخر اليه أيضا فكما أن الاب أب الابن كذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا اليه لانه اذا لم تراع في الآخر هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب الانسان لم يلزم أن هذا الانسان لاب قال في شرح المواقف والحاصل أن هذه الخاصة أي الانعكاس المذكور انما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

واما

وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له أى للمضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذ من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الآخر أعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ انتهى ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطلقة أو محصلة أى مقيدة في طرف كان الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة وأبوة هذا بازاء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على صفة تخالف صفة الآخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا واختلافا غير محدود ككونه زائدا أو ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية أى موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو ادراكه جمال المعشوق وأما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شئ منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر فكأبوة الاب فانها متضايفة لبنوة الابن وأما العارض للاعراض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض للكيف كالاحر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون حرارة الآخر مزيدة عليها وكذا حال الابرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قرب هذا الى ذلك وقرب ذاك الى هذا مضافان فعرض لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالمزيد عليه هو قرب الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهي الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليه الابعد وقس عليه بواقي الاعراض (فرع) اعلم أن من أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه الاول التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجتمع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن وكتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض الثاني التقدم بالذات وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وكتقدم

الواحد على الاثنين (الثالث) التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها اعلم أنه قد فسر التقدم بالطبع فى متن هداية الحكمة بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتاثير أى المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير أولا (واعلم) أن التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان فى معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك أيضا تقدم بالطبع ويختص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان وهو ما كان أقرب من مبدا محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب بعد اعتبار المحراب مبدأ واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى الجنس العالى بعد اعتبار الجنس العالى مبدأ قال فى شرح المواقف ويختلف التقدم أى يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما فانك قد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول مقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (الخامس التقدم بالشرف) كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائى (الباب الثالث فى الجوهر) قال فى شرح المواقف الجوهر ممكن موجود لا فى موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى قال الفلاسفة الجوهر منقسم فى خمسة الهيولى والصورة الجسمانية والنوعية والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى أو حالا فى جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فهو النفس والا فهو العقل وقال فى شرح المواقف وهذا التقسيم الذى ذكروه مبنى على نفى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم تقسيمهم بعد أن يبين أن الحال فى الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر أن الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر انتهى وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما أن يقبل القسمة سواء كان فى جهة واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة فعندهم أن الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم وتحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من أجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يحصل الجسم وتحصل الابعاد الثلاثة بأربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع أي فوق الذي وضع بجنبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف فالخط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وداخلان في الجسم عندنا والنزاع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف ثم اعلم أن مباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الفصل الاول في الاجسام وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف أن لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار على زعمهم أي علة فاعلية لآثار أجسام كانت الطبيعة فيها أي في تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له أي للقائم لاحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية قائمة هكذا ٥١٥ وأما اذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة هكذا م ح والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطا واحدا وفي الزاوية أقوال أخر ذكرها شارح المواقف وثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدؤن بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها أسهل ادراكا وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ولو أردنا أن نجمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذي ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

فمن قوم بأنه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق (المبحث الثاني) في أجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم اما مركب من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى أن الجسم البسيط منفصل في الحقيقة وان كان متصلا في الحس مركب من أجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم أصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا قال الخيالي أي مطابقا للواقع والا فالعقل يفرض كل شئ وقال بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من أجزاء غير متناهية وهو أيضا يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت وذهب الفلاسفة الى أن الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الحس قابل لانقسامات لا نهاية لها وذهب محمد الشهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذومقراطيس من الفلاسفة الى أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض أقول النزاع انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه أن الجسم المركب كالحيوان له أجزاء كان الجسم المركب بها جسما مركبا وهي البسائط الاربعة وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من أجزاء المركب البسائط الاربعة وهي متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضا بالواسطة فلو أريد من أجزاء المركب أجزاء البسائط التي فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند الانقسام والقابل يجب أن يبقى مع المقبول فتعين أن القابل للانقسام شئ آخر يقبل الاتصال والانفصال ويبقى معهما ويسمى ذلك الشئ هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جسما قطعتين فقد عدمت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في الحالتين ثم ان الفلاسفة أثبتوا للجسم صورة أخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وسموها صورة نوعية وهي الصورة المائية والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هواء انعدمت الصورة النوعية المائية وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما أثبتوا الصورة النوعية ليجعلوها مبدأ لآثار الاجسام واختصاصها بالامكنة والاوضاع الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها

(المبحث الثالث) في أقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من أجسام مختلفة الطبائع وتسمى المواليد وهي المعادن والنباتات والحيوانات واما بسائط وهي

تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول أفلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوى محدب المحوى وواحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الأعظم والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى فى الشرع بالعرش المجيد وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج أيضا وهو المسمى فى الشرع بالكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة أى لالون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ماوراءها وزعموا أيضا ان الافلاك لاحارة ولاباردة ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف ثم ان الفلاسفة حكموا بأن أفلاك الكواكب السبعة أفلاك كلية تشتمل على أفلاك جزئية يتركب منها الافلاك الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد أربعة أفلاك ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة أفلاك فاذا ضم فلك البروج والفلك الاعظم يصير المجموع أربعة وعشرين فلكا ومن أراد التفصيل فليطلب من المواقف وشرحه واما الكواكب فهى عندهم أجسام بسيطة مركوزة فى الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سيارة كل فى فلك على الترتيب المذكور (واما الثوابت) فغير محصورة وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن والنيف كبيس وقد يخفف مازاد على العقد الى أن يبلغ العقد الثانى ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيلولة الارض بينه و بين الشمس حين مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار بأن يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم فى وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوؤها وليس كذلك فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم كذا فى شرح المواقف واعلم ان كل مانقل عنهم فى الافلاك والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما فى شرح المواقف وأما العناصر فأربعة النار والهواء والماء والتراب أى الارض زعم الفلاسفة أن تحت فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء وهو خفيف مضاف أى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف اى ثقيل بالنسبة الى النار والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه أن يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل فى بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ويرد عليهم أن الاوضاع والاتصالات الفلكية لاى شئ اقتضت حصول التلال والوهاد فى هذا الجانب دون الجانب الآخر مع ان الارض بسيطة وأجزاؤها متماثلة فى الماهية عندهم والحق ان كل ذلك بقدرة الله واختياره ولا مدخل للاوضاع والاتصالات كذا فى شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل مطلق بارد يابس ومحله وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان الفلاسفة لما زعموا أن الارض كرة فى الحس وان لم تكن كرة حقيقية أورد عليهم بأن الاختلاف الذى على سطحها يمنع كريتها فى الحس كما يمنع كريتها فى الحقيقة فأجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى الكرية الحسية وان منع الكرية الحقيقية لان الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها الى السطح فى جميع الجوانب متساوية قال فى شرح المواقف قد بين الفلاسفة أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ كنسبة سبع عرض ثلث الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال فى شرح المواقف وما كان من العناصر ألطف فهو الى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو عن الفلك أبعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة السفل ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون ينقلب حجرا فالفاسد حينئذ الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر يجعله أصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلى والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كما فى كور الحداد واما المركبات كالمواليد الثلاثة وهى المعادن والنباتات والحيوانات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة والامزجة جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها فى بعض بان تتصغر أجزاء البسائط فتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الآخر فتحدث كيفية متوسطة (المبحث الرابع) فى حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث هو أن الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث يقال جاء فى السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زبد فخلق الارض منه ثم أرساها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وأبو نصر الفارابى وأبو على بن سينا أن الافلاك قديمة بموادها ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم تتعاقب أشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الاربع جنس مشترك قديم يتعاقب أنواعها الاربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره أن الاجسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها واعلم أن مقدمات دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة (البحث الخامس) الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة الجسمية أولا خلافا للهند فانهم ذهبوا الى أن الابعاد غير متناهية وأن ماوراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثانى فى الجواهر المفارقة عن المادة) أى التى ليست بجسم ولا جسمانى وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول) فى الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اعلم أن المتكلمين أنكروا الجواهر المجردة فالجن والشياطين عندهم بل عند جميع المليين أجسام لطيفة تتشكل بأى شكل شاءت وتقدر على أن تولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء واختلف المليون فى اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق فى أنهما من أصناف المكلفين كالملك والانس كذا فى شرح المواقف قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان فتكون من قبيل المجردات لان النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين الى انها أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل عليهم السلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون ويسمون الكروبيين أيضا وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ماسبق به القضاء وجرى به القلم الالهى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف فى تفسيره وأحال هناك تفصيله الى الطوالع وتقرير ما ذكره أن الجواهر المفارقة عن المادة اما أن تكون مؤثرة فى الاجسام أو مدبرة للاجسام أولا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هى العقول السماوية عند الحكماء والملا الاعلى فى عرف أهل الشرع والثانى أى المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية أى الفلكية وهى النفوس الفلكية عندهم والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر ثم السفلية اما أن تكون مدبرة للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات أى الحاصلة من

البسائط بالتركيب وهم يسمون ملائكة الارض واليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق وامّا أن تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة أقول تسمية مدبر البسائط العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة الارض انما هو في عرف الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول أنّ هذا القسم يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل أنّ النفوس الارضية تطلق على قسمين ثم انّ الثالث أي التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعدّ للخير والشر وهم الجنّ أقول المفهوم من كلامه هذا انّ من الملائكة قسما آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملا الاعلى عند أهل الشرع وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان أهل الشرع لا تقول بأنّ من الملائكة ما يؤثر في الاجسام اذ لا مؤثر في الوجود عند أهل الشرع الا الله تعالى والملأ الأعلى عندهم هم الملائكة مطلقا أو أشرافهم كما صرّح به المصنف في تفسيره في سورة الصافات (المبحث الثاني فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا أنّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فقالوا الصادر عنه تعالى أولا العقل الاول فالعقل الاول ثلاثة أوجه وجوده من المبدا الاول ووجوبه بالنظر اليه أي الى المبدا الاول وامكانه في ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثان وبالاعتبار الثاني يصدر عنه النفس المجرّدة للفلك الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الاول ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثاني الى أن ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد الهيولى وهم يزعمون أنّ ما سماه أهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر وتمسكوا على أنّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فهاتان المصدريتان ان دخلتا أو دخلت احداهما في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب وان كانتا خارجتين أو كانت احداهما نفس الواحد الحقيقي والاخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا له فيكون للواحد الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية فيتسلسل وأجيب عنه بأنا نختار أنّ المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي لكن المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا تكون الذات مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية أخرى فلا تسلسل ولو سلم

تسلسل المصدريات فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا فى شرح المواقف ثم ان المفهوم من هذا الشرح أنه يرد عليهم أن الوجوه الثلاثة للعقل الاول ان كانت أمورا وجودية فلابد لها من مصادر متعددة ولا يصح أن تصدر من الواجب تعالى والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت أمورا اعتبارية امتنع ان يصير لها مدخل فى صدور الامور الوجودية عن العقل الاول وأيضا يرد عليهم ان استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة فى العقل الثانى كما زعموا مشكل جدا وكذلك استناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل أيضا وبالجملة لا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب انتهى وقال فى شرح المواقف فظهر أن العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة فى النفوس المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل أنه لا ثبت أى لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه عن أوائلهم وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة أن العقول العشرة ليست بفاسدة ولا حادثة وكل منها نوع منحصر فى شخص جامعة لكمالاتها بالفعل وعاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة أن لكل فلك من الافلاك التسعة نفسا مجردة لتحريكات الغير المتناهية وأن لتلك النفس قوة جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية للحركات كالقوة الخيالية التى هى محل لارتسام الصور الجزئية وفائضة عن نفوسنا على أبداننا الا أن القوة الخيالية مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية فى جرم الفلك تكون مبدأ قريبا للتحريكات الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند الفلاسفة أن الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب (المبحث الرابع) فى أن النفوس الانسانية مجردة أى ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسما بل هى لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة ووافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالى والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت أو نفوسا كذا فى شرح المواقف وسيجىء أن النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

نقلية وقال بعد نقلها (واعلم) أن هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن لا على تجردها واختلف المذكرون لتجرد النفوس الناطقة فقال ابن الراوندى ان النفس الناطقة جزء لا يتجزأ فى القلب وقال النظام انها جسم لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من أول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تفسد فادامت سارية فى البدن فالبدن حى فاذا فارقت فالبدن ميت وقيل هى قوة فى الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هى قوة فى القلب مبدأ للحياة فى البدن وقيل النفس ثلاث قوى احداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية فى القلب وهى النفس الغضبية التى هى مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة فى الكبد وهى النفس النباتية التى هى مبدأ التغذى والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هى الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هى المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هى الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وقيل هى الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة والمختار عند جمهور المتكلمين انها الهيكل المحسوس جميع ما ذكر مأخوذ من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف واعلم أن شيأ من ذلك الذى رويناه لم يقم عليه دليل انتهى وقال المصنف رحمه الله فى تفسير قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا هو اشارة الى أن الروح مما لم يمكن معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى عليه السلام فى جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح فى هذه الآية بالذى بحياته بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تعالى من أمر ربى بقوله من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد من أصل (المبحث الخامس) فى أن النفوس الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا فى أنها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفى عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذى هو المطلوب أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع أن تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلانه خبر واحد فدلالة الآية على حدوث النفس مع البدن ظنية وثبوتها قطعى ودلالة الحديث على حدوث النفس قبل البدن قطعية لكن ثبوته ظنى فهما متعارضان لا رجحان لاحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة رجحان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقد اختلفوا فى حدوثها فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثة وشرط لحدوثها حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس قديمة (المبحث السادس) فى كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الفلاسفة النفس غير حالة فى البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان تتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهى أى النفس تتعلق أولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية قال فى شرح المواقف فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بان شد الاعصاب يبطل قوتى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلهما عما يلى جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح قوة تسرى تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوة فى كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المثارة نفع ذلك العضو وقال فى المواقف وهذا كله عندنا القادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى اقول فقول المصنف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم لعله جمع فى الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوى المثارة باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة أما المدركة الظاهرة فهى المشاعر الخمس الاول البصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد التقاطع وادراك البصر المدركات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى الثانى السمع وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أى القوة السامعة وصول الهواء المتموج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة فى الزائدتين النابتتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتدرك القوة الشامة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء تحللت من ذى الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر فى الرطوبة أجزاء من ذى الطعم ثم تغوص فى اللسان ففائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة الذائقة الخامس اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن وادراك القوة اللامسة

باتصال الجلد بالملموس واما القوى المدركة الباطنة فهى خمس أيضا اثنتان منها مدركة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس الظاهرة فهؤلاء جواسيس للحس المشترك ولاشتراك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الخيال وهى قوة تحفظ مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهى قوة تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهى قوة تحفظ مايدركه الوهم والخامسة المتصرفة وشأنها تركيب بعض مافى الخيال والحافظة من الصور والمعانى مع بعض وتفريق بعضها عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومتخيلة ان استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا أى سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس الخمس الظاهرة ولعل المراد فى صور المحسوسات المخزونة فى الخيال وفى المواقف أن للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة ابتلعه البطنان فالحس المشترك فى مقدم البطن الاول والخيال فى مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ المحسوسات التى فى احد جانبيها والمعانى الجزئية التى فى الجانب الآخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى العشر للنفس الحيوانية وللنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية وعقلا تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها أيضا الجزئيات المجردة وفى حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه القوى على مازعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهى اما باعثة أو فاعلة (والثانية) القوة المنبثة فى العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هى المبدأ القريب للحركة فان الحركة لها مباد أربعة مرتبة الاول التصور الجزئى للشئ الملائم أو المنافر والثانى شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا أو نافعا ويسمى شهوة واما نحو دفع أو غلبة ان كان ذلك الشئ مكروها أو ضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة أو الكراهة وهى العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك والرابع حركة حاصلة من القوة المنبثة فى العضلة كذا فى الاصفهانى والاولى أى القوة الباعثة

وتسمى

وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية هي التي تحث النفس على تحريك الاعضاء فان حملت على التحريك لجلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان حملت على التحريك لدفع المضار تسمى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة الجسم المغتذي ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذي بالحرارة الغريزية أو الحرارة الحاصلة بالحركات الغذاء كـكساء مابه نماء الجسم وقوامه والقسم الثاني النامية وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل النمو الذبول وهو انتقاص البدن في الاقطار الثلاثة وأما السمن فهو الزيادة في العرض والعمق فقط وانه مخصوص باللحم ومافي حكمه ولا يكون في العظم بخلاف النماء فانه زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن الهزال قال الاصفهاني النامية والغاذية يتشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحويل الغذاء الى مايشاكل البدن فان كان التحويل على قدر مايتحلل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النمو والثانية أعني القوى التي أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع الطبيعية أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة أما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى مايصلح أن يكون جزأ من المغتذي بالفعل وأما مايجعله جزأ بالفعل فهو القوة الغاذية كما سبق وللقوة الهاضمة أربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم فيها أن تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه ومبدأ هذا الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ماتنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه أن يصير الغذاء بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق المسماة بماساريقا بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبه المحدب وفي تلك العروق تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق الانهضام الذي في الكبد الرابعة في الاعضاء بعد ماندفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تصير الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل لايصلح ان يصير جزأ من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين وللمرتبة الرابعة في الاعضاء المني وتمام التفصيل في شرح المواقف. وأما القوة

الماسكة فهي القوة التي تمسك المجذوب مقدارا ما تفعل فيه الهاضمة واما الدافعة فهي القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهيأ الى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والاجازان يستند جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال العجيبة وما راعى في خلق الحيوانات من الحكم والمصالح التي تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف وما لا يعلم منها أكثر مما علم علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بباطن الاشياء حكيم متقن أفعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى عديمة الشعور على أن في الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء فائدة عظيمة هي الاستغناء عن كثير من أمثال هذه التكلفات التي يكذبها العقل الصريح أي الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب انتهى ما في المواقف وشرحه مختصرا (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الادلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي وكلتا المقدمتين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما بطلان الدور فلان الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى الدور دورا مصرحا كما اذا توقف ج على ب و ب على ج وان كان بمرتبتين أو أكثر يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على د و د على ج ونتيجة هذين القياسين توقف ج على ج ولا يخفى ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم لهذا الباطل باطل وأعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج و ج مقدم على ب فيلزم ان ب مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه ثلاثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية فتوجد في هذه الامور جملتان احداهما انقص من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الناقصة بازاء الثاني من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهي فتكون متناهية ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها بواحد كانت متناهية أيضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه أيضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لان المفروض عدم تناهي الجملة الزائدة أقول تقرير هذا البرهان اجمالا أنه لو وجدت الامور الغير المتناهية لزم وجود جملتين فيهما احداهما أنقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين امكان تطبيق احداهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه أحد المحالين السابقين فامكانه محال أيضا فيرد عليه أنه ان أريد من التطبيق التطبيق في الخارج فلزوم امكانه ممنوع لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي في الخارج محالا وان أريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا لانطباق احدى الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة الانطباق لا تستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل أن الانطباق في الواقع يستلزم المحال في الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحال فملاحظة الانطباق ليس بمحال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتأمل وانصف (الوجه الثاني برهان التضايف) وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها سابقية بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف التناهي فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلل كان فيه مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقية فقط فاذا وجد في كل جزء من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقية أو مسبوقية يحصل هنا سلسلتان أخريان سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى أن السابقية والمسبوقية متضايفان لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر لا بمعنى أن سابقية الشيء تضايف مسبوقيته أو يجوز أن يكون الشيء سابقا غير مسبوق كالواجب تعالى أو أن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى أن سابقية شيء على الآخر تضايف مسبوقية الآخر له وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقيات والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب المبدا فالمعلول الاخير له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتساوى عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية

بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال لان أحد المتضايفين اذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة أحد المتضايفين على سلسلة المتضايف الآخر لئلا يبقى أحد المتضايفين بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا وأقول ان أرادوا بقولهم يبقى فى المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقية أنه يبقى فيه بلا سابقية تضايفها فهو ممنوع لان مضايف مسبوقية ذلك المعلول سابقية علية عليه وهى موجودة وان أرادوا بلا سابقية ذلك المعلول على الآخر فسلم لكن تلك السابقية ليست بمضايفة لمسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بقاء أحد المتضايفين بدون مضايفة الآخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجملة ان تلك الزيادة انما لزمت من فرض عدم التناهى من جانب واحد غير مستلزمة للمحال فلو فرض التناهى من الجانبين أيضا يلزم تساوى عدد أحد المتضايفين للآخر البتة حتى لو زاد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات فى صورة التناهى من الجانبين للزم بقاء أحد المتضايفين بدون مضايفة الآخر فلعل ما ذكروه مغلطة نشأت من قياس غير المتناهى على المتناهى فتأمل وانصف وعليك باجراء هذا البرهان على تقرير كون التسلسل فى طرف المعلولات وتدبر اعتراضنا عليه أيضا ثم اعلم أن هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعلولات جميعا اذ لا يوجد حينئذ مسبوق بلا سابق أو سابق بلا مسبوق ثم ان الفلاسفة اشترطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع فى الوجود والترتب زعما منهم أن برهان التطبيق لا يجرى فى الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفى فى جريانه الترتب فقط لان التطبيق وهمى وهو لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل أنه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنته الى الواجب فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى سبب فالمجموع محتاج الى سبب وذلك السبب اما نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول باطل بالبداهة والثانى باطل لانه يستلزم أن يكون الجزء علة لنفسه ولعلله والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض وبيان ذلك ان السبب الخارج عن سلسلة الممكنات اما ممكن أو واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل ولاشك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب اذ انه وهو اما فى وسط السلسلة أو فى طرفها والاول باطل لانه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض آحاد السلسلة فهو فى طرف السلسلة فيلزم تناهيها على تقدير عدم تناهيها وفيه تظر لم لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفا للسلسلة كما أنه ليس فى وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهى بدون أن يكون واقعا

فى نظامها

فى نظامها لابد لنفى ذلك من دليل قال فى شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لامتنازلة فى المعلولات كما لا يخفى على ذى فكرة (المبحث الثانى فى البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسالك كثيرة والمشهور منها اثنان (المسلك الاول للمتكلمين) اعلم أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه بناء على أن علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث أو شطرا فهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قال فى شرح المواقف قيل هذه طريقة الخليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل أى ستره بظلامه رأى كوكبا قال هذا ربى وانما قال كذلك لان أباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربى على طريقة حكاية قول خصمه فلما أفل أى غاب قال لا أحب الآفلين فضلا عن عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجسمانية يقتضى الامكان والحدوث وينافى الالوهية كذا ذكره المصنف فى تفسيره وهو يقتضى أن يكون الوجه الثانى الذى هو الاستدلال بامكان الجواهر مسلك الخليل عليه السلام أيضا أقول لعل وجه كون الاول طريقته عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس استدل به على أن لها محدثا واجب الوجود ولذا قال انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الآية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر أن العالم الجوهرى حادث وكل حادث فله محدث بالبداهة وذلك المحدث لابد وأن يكون واجبا لذاته أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى الاستدلال بامكان الجواهر وهو أن العالم الجوهرى ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما ممتنعا لذاته وهو معدوم دائما وكل ممكن فله سبب موجد بالبداهة وذلك السبب الموجد لابد وأن يكون واجبا لذاته أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما فى الانفس واما فى الآفاق أى خارج الانفس والاول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لابد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لامن فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها أفعال عجز العقلاء عن ادراك الحكمة المودعة فيها والثانى وهو حدوث الاعراض فى الآفاق مثل ما نشاهد من أحوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بامكان الاعراض لمحالها وهو أن الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم

يمكن له الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بماله من الصفات لابد له من مخصص موجب للتخصيص واجب لذاته أو منته اليه وهذا ما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى أى أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به أى المعلقة بالشئ أقول ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله عليه السلام في محاجة نمروذ بقوله قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الآية من قبيل الوجه الرابع (المسلك الثاني للفلاسفة) وهو أن في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الوجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب موجد واجب لذاته أو منته الى واجب لذاته لبطلان الدور والتسلسل ولبعض المتأخرين مسلك آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب لذاته ابتداء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه فله علة فهي اما نفس المجموع أو جزؤه أو الخارج عنه والاولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل فتعين أن تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان المأخوذ مجموع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل كما عرفت ههنا أيضا فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ما ذكر في هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف (المبحث الثالث في امكان معرفة ذاته تعالى) مذهب الفلاسفة والامام الغزالي منا أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى أى كنهه واحتجوا عليه بأن معرفة ذاته تعالى اما بالبداهة أو بالنظر وكل واحد منهما باطل أما الاول فلان ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد أو بالرسم وكل منهما باطل أما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب والتركيب منتف عنه تعالى وأما الرسم فهو لا يفيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى أنه لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على أن حقيقة ذاته تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم موقنين أى ان كنتم موقنين الاشياء محققين لها علمتم أن هذه الاجرام المحسوسة ممكنة لتركبها وتغير أحوالها فلها مبدئ واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة وأجابوا عن دليلهم بوجهين الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة والنظر لجواز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة

الزامية وهي ان حقيقته تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني (الفصل الثاني في التنزيهات) وفيه خمسة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره أي لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسن البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المناد أي المخالف تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين لاقتضاء الاثنينية ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لابد وأن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا ولاشك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضي الاحتياج الى الاجزاء والاحتياج يقتضي الامكان والامكان ينافي الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوي سائر الذوات وانما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فانه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص الصفات دون المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم يجوز أن يكون أمرا عارضا للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق اذ قد ثبت في غير هذا الفن ان عنوان الموضوع أي مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه المغالطة منهم منشؤها عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعني الذي يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس بزائد على ذاته

بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وبطلانه ظاهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا فى المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا النقل منهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك بين الواجب والممكن الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارض لماهيته تعالى أوليس بزائد (المبحث الثانى) فى نفى الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا فى كيفيته كما فى شرح المواقف وليس فى جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما فى القاموس وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء فبعضهم قالوا انه تعالى على العرش مماس للصفحة العليا منه وبعضهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير مماس له واستدلوا بظواهر الادلة المشعرة بالجسمية والجهة وأجيب عنه بان الادلة النقلية لاتعارض القواطع العقلية النافية للجسمية والجهة بحيث لايقبل التأويل وحينئذ اما نفوض علم تلك الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على اسم الله تعالى فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان نأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله والراسخون فى العلم على الله والتأويلات مذكورة فى المطولات على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) فى نفى اتحاده تعالى بغيره ونفى حلوله فى غيره أما نفى الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهو ينافى الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه حينئذ ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين وان عدم أحدهما وبقى الآخر لم يتحقق الاتحاد أيضا ثم ان الاتحاد وهو كون شئ واحد بعينه شيأ آخر هذا هو مفهومه الحقيقى كذا فى الاصفهانى قال شارح المواقف فى ذلك الموضع فى الموقف الثانى ومعنى قولنا بعينه انه صار شيأ آخر من غير أن يزول عنه شئ أو ينضم اليه شئ آخر انتهى وقول الاصفهانى هذا هو مفهومه الحقيقى اشعر بان للاتحاد مفهوما آخر مجازيا كانه اشارة الى ما قال شارح المواقف فى ذلك الموضع أيضا ان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شئ ما شيأ آخر بطريق الاستحالة أعنى التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود أبيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته عن هيولاه الى الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف واتصف الموصوف بصفة أخرى هى البياض والمعنى الثانى صيرورة شئ شيأ آخر بطريق التركيب أى بطريق انضمام شئ آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء اليه وتركيبه معه انتهى ومقصود المصنف نفى الاتحاد بالمعنى الحقيقى وان كان بالمعنيين

الجازين منفيا عنه تعالى أيضا لكنهما جائزان فى غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقى مطلقا أى سواء كان فى الواجب تعالى
أو فى غيره وأما نفى حلوله تعالى فى غيره فلان الحلول قيام موجود بوجود آخر على
سبيل التبعية وهو ممتنع عليه تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة أما النصارى فقد حكى عنهم انهم قالوا باتحاد ذات الله تعالى
بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من المتصوفة فقد حكى عنهم انهم قالوا
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا ان الله تعالى
يحل فى العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ماذكرناه فقد بان فساده وان أرادوا به
معنى غيره فلا بد من تصويره أولا حتى يمكن نفيه أو اثباته (المبحث الرابع) فى نفى قيام
الحادث بمعنى الموجود بعد العدم بذاته تعالى فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء
من أرباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا فى شرح المواقف فالعلم والقدرة
والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فحاصل مذهبنا فى صفات
الله تعالى على ما فى شرح المواقف انها على ثلاثة أقسام الاول صفة حقيقية محضة
ومعنى كونها حقيقية أنها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة من الاضافة
أى لا يلحقها اضافة الى المخلوق كالوجود والحياة والثانى حقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع العالم ولا يجوز
التغير فى القسم الاول ويجوز فى القسم الثالث وأما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير
فى نفس الصفة ويجوز فى تعلقها واحتجت الكرامية بانه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات
وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام
عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف
على وجود المخاطب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا فى شرح
المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا فى سائر الصفات التى هى ذات اضافة
كالقدرة والتكوين (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ
من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم سواء
كان الالم حسيا أو عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى
للوجوب الذاتى وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
تصور كمالا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بعد من أن يتلذذ به

وفى الاصفهانى والحق ان اللذة والالم من توابع المزاج ولا شك فى استحالة المزاج عليه تعالى فلا شك فى استحالتهما أيضا (وفى مقام التنزيه مبحثان آخران) ذكرا فى شرح المواقف (المبحث الاول فى انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض) أما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى أما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله تعالى ليس بمتحيز وأما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته عندهم فلا يكون جوهرا عندهم وأما العرض فلاحتياجه فى وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثانى فى أنه تعالى ليس فى زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمانى أى ليس واقعا فى الزمان أى ليس مقدرا به فى ذاته أو فى صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار أمر متغير وهو حركة محدد الجهات فما ليس بمتغير فى ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار أمر متغير وأما ما كان متغيرا فى شئ منهما فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره واقع فى الآن الذى هو طرف الزمان فالا تغير له أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما أنه زمانى وآنى بمعنى انه واقع فى أحدهما فلا وأما عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم الذى ليس بمتجدد أصلا أن يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتجددات مثل ما سبق وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة أى مقدر بها بل أردنا انه مقارن لها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثانى فى التوحيد) احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى فلو شاركه فى وجوب الوجود غيره لكان مشاركا له فى ذاته فيمتاز عن الغير بالتعين فيكون الواجب تعالى حينئذ مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب محتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى الغير ممكن وهذا بناء على مذهبهم من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدمى كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شئ آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى وهو ههنا التوحيد اذ الدليل ملزوم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم واحتج المتكلمون على نفى الالهين ببرهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو أمكن الهان لامكن بينهما التمانع بان يريد أحدهما حركة جسم فى وقت معين والآخر سكونه فى ذلك الوقت والتالى وهو امكان التمانع

باطل

باطل والملزوم مثله أما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما أمر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة لكل منهما أمر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان التالي فلان التمانع باطل لانه حينئذ اما ان يحصل مرادهما فيجتمع الضدان واما أن لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون معا مع انه يلزم أيضا عجزهما حينئذ واما أن يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر فاذا كان التمانع باطلا كان امكانه باطلا أيضا لان امكان المحال محال أيضا ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم بأن الاله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة بان تشفع لهم وأما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن و يعنون بيزدان ملكا وبأهرمن شيطانا قاتلهم الله (الباب الثاني في صفاته الثبوتية) وفيه مقدمة زدتها من شرح المواقف وفصلان المقدمة في أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهب اليه الاشاعرة واستدلوا على زيادة الصفات بأنه لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى نفي الصفات القديمة الزائدة على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع بداهة تغاير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ماذكروه أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان معنى بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ليست ذاتك كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة العلم بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر الصفات ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وغراتها

من الذات وحدها أقول اذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ماذكرنا لا يحصل استدلال الاشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئهما واحدا والاشاعرة قالوا صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا نفي للنقيضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية بل أرادوا بها معنى أخص من انتفاء العينية وهو امكان الانفكاك فمعنى قولهم لا غيره لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية لامكن انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعرة أن صفاته تعالى قديمة ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة الى ذاته بالايجاب لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في أفعاله بعض ماذكرته مأخوذ من شرح العقائد للتفتازاني استدلت الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكان ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا معا وهو محال وأجيب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة بانه لو كان للواجب صفات موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أو خلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء وهي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس فما ظنك بمن أثبت الاكثر والجواب أن اكفار النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعرة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة بها قال الخيالي ومن غاية جهلهم أي النصارى جعلوا الذات الواحدة ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني

(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه أربعة مباحث

(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواقف انه تعالى قادر أي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته يمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان

ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تعالى انتهى أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل المتكلمين هو أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل بالبداهة وأما بيان الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث وحينئذ يلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيقى بناء على اسناد جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم يمنعون ملازمة هذا الدليل بناء على انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون بقدمه واحتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح وهو باطل وبيان حقية المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط والتالى باطل واجيب أولا بمنع الملازمة ومنع دليلها الذى هو بطلان الترجيح بلا مرجح فى ذات الاثر مستندا بان القادر يرجح أحد مقدوريه على الاخر بارادته من غير ترجيح أحدهما على الاخر الا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على الاخر واجيب ثانيا بمنع حقية المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بانه يجوز ان يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة فى الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تعم جميع الممكنات والدليل عليه أن المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فثبت أن نسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شيأ وثابتا عند المعتزلة جاز على قاعدتهم أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا فى شرح المواقف وأما تقرير أقوال المخالفين فى هذه المسئلة وهى عموم القدرة فهو أن الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطلة قد بين بطلانها فى مواضع لا تحصى وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران فى المضافين فان كلا من المضافين كالابوة والبنوة مترتب على الآخر وجودا وعدما مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا كان شريرا واجيب بانه ان عنيتم بالشرير خالق الشر فيلزم التالى فانه تعالى خالق للخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم اجازة الشرع واسماء الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب أفعاله شر وليس كذلك وان عنيتم به معنى آخر فبينوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على أى وجه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايته عدم الفعل بوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه وقال البلخى ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أى مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة أو سفه خال عنهما والكل محال على الله تعالى والجواب أن ماذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا بحسب قصدنا ودواعينا وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائى وابنه أبو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والا فلو أراده تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعى والصارف والجواب أن كراهة العبد انما تستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مستقلة (المبحث الثانى) فى انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمتنع توجه قصده الى ماليس بمعلوم والثانى أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل فى أحوال المخلوقات من العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل فى الحيوانات وفيما هديت اليه لمصالحها ومعايشها وفيما اعطيت من الآلات المناسبة لها وههنا فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هى أى عالم بالكليات على الوجه الكلى وبالجزئيات على الوجه الجزئى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالما بالبعض أوجب كونه عالما بالباقى قالت الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلى مثل ان يعقل أن كسوفا يعرض عند حصول القمر فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع أولم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا دهرا كما احتجت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير كالو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم أي عند خروج زيد من الدار ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته وأجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية بل في التعلق أقول والمسلمون يقولون أيضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ كل جزئي فله وجه كلي (الفرع الثاني) أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وكذا قدرته لنا أن البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وأيضا علمه تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الاشاعرة أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهي المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى أن لكل معلوم مثلا في الخارج قائما بنفسه اذا التفتت اليه النفس أدركته أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأيا ما كان فهو غير ذاته (المبحث الثالث) في الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة الى أن حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون الى أن الحياة عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة (المبحث الرابع في ارادته تعالى) اتفق الجمهور على أنه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم صاحب الكشاف ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل فهو داع الى الايجاد وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفع في الفعل يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا أمر عدمي هو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي ارادته تعالى في فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا أن تخصيص أحد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم أي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والالزم الدور فلا بد من شيء آخر صالح لتخصيصه وهو

الارادة (فرع) ارادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها
أى بذات الارادة حادثة لا فى محل وقالت الكرامية هى صفة حادثة يخلقها الله تعالى
فى ذاته تعالى لنا أن وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة
احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل (الفصل الثانى فى سائر الصفات) أى فى صفات
لا تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) فى السمع والبصر
اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة
والكعبى وأبو الحسين البصرى عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات
والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر
ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز
لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها
فيجب الاقرار بها واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما أيضا بالمسموعات والمبصرات كما هى
متعلق علمه تعالى فهى متعلق سمعه وبصره وهما صفتان قديمتان تعدان المتصف
بهما الادراك المسموعات والمبصرات قال فى شرح المواقف والاولى أن يقال لما ورد
النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم
الوقوف على حقيقتهما (المبحث الثانى فى أنه تعالى متكلم) والدليل عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم
على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا فى معناه فذهبت الاشاعرة الى أن كلامه تعالى
ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أى بذاته المعبر عنه
بالعبارات المختلفة وذهبت الحنابلة الى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا فى قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان فضلا عن المصحف وذهبت المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات وحروف
ليست بقائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل
أو النبى فهو حادث وذهبت الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الاولان فى قدم الكلام والاخيران فى حدوثه
ولذلك قال فى شرح المواقف ان فى بحث الكلام قياسين متعارضين أحدهما
أن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم
وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وهى الحروف
والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى
أربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما
لزمهما دفع معارضة القياس الثانى قدحت الاشاعرة فى صغراه أى صغرى القياس

الثانى

الثانى وقدحت الحنابلة فى كبراه وفرقتان أخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس الثانى ولما لزمهم مادفع معارضة القياس الاول قدحت المعتزلة فى صغراه والكرامية فى كبراه قال شارح المواقف واعلم ان للمصنف يريد صاحب المواقف مقالة فى تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال كلامه تعالى هو المعنى النفسى فهم أصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وأنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة فوجب حمل لفظ المعنى فى قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال الثانى وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ومايقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة فجوابه أن ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته انتهى ماقاله شارح المواقف نقلا عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ماذكره المصنف أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة أقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف على ماصرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفهما فانه تعالى أمر أبالهب بالايمان مع علمه بانه لايؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك أى فى الكلام كما اطنب فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال (المبحث الثالث فى البقاء) أثبته الشيخ أبو الحسن الاشعرى واتباعه وجمهور معتزلة بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه أى البقاء تارة باستمرار الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى كذا فى شرح المواقف وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثانى واستدلوا على كون البقاء شيأ موجودا زائدا على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوديا زائدا على الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم انما يدل على كون البقاء أمرا مغايرا للوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيأ موجودا اذ يجوز أن يكون أمرا معنويا غير موجود في الخارج اذ كم من أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن كالثابت له تعالى معيته للعالم بعد أن لم يكن مع أن المعية امر معنوي بالاتفاق ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود القاضي أبو بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواقف ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون أمر اعتباري ولا يعد الامر الاعتباري زائدا في الخارج على الامر المتصف به وان كان مغايراله في التعقل لعدم المغايرة في الخارج اذ المغايرة في الخارج تتوقف على وجود المتغايرين في الخارج فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة في التعقل فلا سبيل الى انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة اعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج بان البقاء لو كان موجودا في الخارج لكان باقيا ببقاء موجود في الخارج ولزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج (بحث آخر في القدم) نذكره من شرح المواقف اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته قال ابن سعيد من الاشاعرة انه تعالى قديم بقدم وجودي زائد على ذاته ودليله على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الاشعري في البقاء وتصويره هنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بلا نهاية ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو مفهوم سلبي ليس بموجود في الخارج (البحث الرابع في صفات أخر) اثبتها الشيخ أبو الحسن الاشعري وهي الاستواء لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد لقوله تعالى يد الله فوق أيديهم والوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى ولتصنع على عيني والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء قال في الكشاف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل أقول ولما لم يمكن حمله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأوله الباقون بالاستيلاء واليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع السلف في الايمان بمثل هذه الاشياء وردّ علمها الى الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤولة بما ذكروه لكن المفهوم صريحا من شرح المواقف أن مذهب السلف في اليد والوجه أنهما صفتان زائدتان على الذات وعلى سائر الصفات وهو مذهب الاشعري (بحث آخر) زدته من شرح المواقف قيل الجنب في قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله أو أراد الجناب أي الحرم وتأويل الاصبع في قوله عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن كتأويل اليد وأما اليمين في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه فتأويله بالقدرة التامة ظاهر وأما ما ورد في الاحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه فيمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير الجنة وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه قال في شرح المواقف ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض الحنفية منهم أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة أخذا بقوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للشئ كن مقدما على كونه الحادث أعني وجوده والمراد بأن يقول له كن تعلق التكوين ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك ومرجع الكل الى التكوين وانما تتعدد هذه الاسماء بتعدد التعلقات أقول فظهر أن الشيخ أبا منصور يؤول قول كن بتعلق التكوين فالمعنى انما أمره اذا أراد شيأ أن يتعلق به تكوينه فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا فقالوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء وقالوا الدليل انما يقوم على أن للتخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغيرها مبدأ حاصلا في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء صالحة لكونها

مبدأ لكل من الجانبين فكيف يترجح كونها مبدأ لاحد الجانبين قلت نعم لكن
مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين قال الاصفهاني والحق أن القدرة والارادة
مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات صفة أخرى تسمى
بالتكوين وقالوا أى مثبتو التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها صحة
الشئ أى امكانه والصحة لا تستلزم الكون أى الوجود فلا يكون الكون أثر القدرة
بل أثر التكوين فثبتت المغايرة بينهما واجيب بان أثر القدرة الكون لا الامكان لان
الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا للشئ لا يكون غير الغير ولان الامكان
علة لكون الشئ مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب
أو ممتنع فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون أثرا للقدرة
فانما تؤثر القدرة فى الكون غاية ما فى الباب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة
والحاصل أن كلا من الفعل والترك يصلح أثر القدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى
مخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدا غير القدرة (المبحث السادس)
فى أنه تعالى يصح أن يرى فى الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر
المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئى فى العين واتصال شعاع خارج
من العين الى المرئى وحصول مواجهة خلافا المشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته
تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان والله تعالى منزه
عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام
الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا أو عبثا وبان الله تعالى علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذا المعلق به واستدل منكرو الرؤية بقوله تعالى
لا تدركه الابصار وبقوله تعالى لن ترانى لموسى وأجيب عن الاول بانا لا نسلم
ان المراد عموم السلب وهو السلب الكلى اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه
المنطقيون رفعا للايجاب الكلى ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد نفى الرؤية
على سبيل الاحاطة لا نفى الرؤية مطلقا وأجيب عن الثانى بأن لن لتأكيد النفى
لا للتأبيد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل فى الآخرة بمثل قوله عليه السلام
سترون ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق
أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث فى أفعاله تعالى)
وفيه ست مسائل المسئلة الاولى فى أفعال العباد قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى
ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلا
لا فى ذات الفعل ولا فى صفاته مثل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجرى عادته
بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل
أيضا مع القدرة لان الاستطاعة أى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا لصرف قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات الخيالي فظهر منه أن صرف القدرة ارادته لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه أيضا أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أي بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات الاصفهاني وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلاله أقول هذا مناف لظاهر ما فهم من الاصفهاني تأمل وفي هذه المسئلة أقوال أخر تقريرها على ما قال الخيالي أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقواسر ولعلهم أرادوا بقولهم ولا بطريق الكسب لا بطريق المقارنة أي ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير أيضا لان معنى الكسب على ما في شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير بل أجرى عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين منا وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى يوجد في العبد قدرة اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم ان تلك القدرة توجب الفعل كذا في شرح المواقف ولعل من شرائط ايجادها ارادة العبد الفعل أو المؤثر مجموع القدرتين على أن يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر واعلم ان أصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من حركات الجمادات فانهم علموا بالبداهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني ومنعهم البرهان الدال على أن الله تعالى خالق كل شيء أي منشيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في التكليف قال المصنف وهذا أيضا مشكل فان تصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا أقول وذلك لانه لم يبق

لان ينسب الى العبد الا اختياره وهو تصميم عزمه على الفعل لان الفعل مخلوق له تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد أيضا مخلوقة لله تعالى فاذا كان اختيار العبد أيضا مخلوقا له تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف واصعوبة هذا المقام أى مسئلة خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين فى هذا الباب لانه بحسب الغالب تؤدى المناظرة فيه الى رفع الامر والنهى ان لم يجعل للعبد مدخل أصلا فى فعله والى الشرك ان جعل العباد خالقين لافعالهم قال الاصفهانى وقال أهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل أى تأثير فى الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتيهما مدخل فى الفعل بل وجود مدخلهما فى الفعل أى تأثيرهما فيه انما هو بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه فى العبد يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة وأسباب لا بأن تكون الوسايط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل فى وجود المسببات بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى وجعلها بحيث لها مدخل فى الفعل أقول لعل حاصله أن المؤثر أولا فى فعل العبد قدرة العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا له تعالى أولا كان الفعل الحاصل بهما مخلوقا له تعالى بالواسطة فلان المؤثر فى الفعل قدرة العبد واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقات له تعالى لا تفويض ثم قال الاصفهانى والاولى أن يسلك فى هذا المقام طريقة السلف وترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى (تتمة) اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ورأوا أن بعض افعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل الثانى قصد من الفاعل أولا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثانى لا يؤثر قصده فيه فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان تأثير القدرة فى شئ ابتداء يتوقف على القصد والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت فاضطروا الى القول بالتوليد وهو أى التوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الحركة الاولى أوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أولم يقصد وكما يتولد من الضرب الالم فى المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن القتل الموت فى المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد والجواب أن القول بالتوليد يتوقف على استناد افعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء

الاشياء مخلوق الله تعالى سواء كان افعال العباد او ما زعموه متولدا من افعال العباد أو غيره الا أن أفعال العباد شرط عادى لخلق الله تعالى الافعال التى زعموها متولدات كما أن صرف العباد ارادتهم شرط عادى لخلق الله تعالى أفعالهم وقدرتهم لتلك الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من أن الاستطاعة مع الفعل عندنا ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالمباشرة وجوزه بعضهم وقالوا ايشهد به الحس فى حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح اذ حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة من حركة الرياح والجواب أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون الفعل الآخر سببا للمترتب لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة كل ما ذكر مأخوذ من شرح المواقف (المسئلة الثانية) اختلفوا فى أن الله تعالى هل هو مريد للكائنات أم لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون والارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريده وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله وأما افعال العباد فهو مريد للخير والايمان والطاعة وقعت أولا ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا قال فى شرح المواقف فى بيان مذهب الاعتزال تفصيله أن فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه أى يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه أى يكره وقوعه ولا يريد تركه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا أن الله تعالى خالق الاشياء كلها باختياره وخالق الشئ باختياره يكون مريدا له هذا دليل انه تعالى مريد للكائنات وأما دليل أنه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه لامتناع أن ينقلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشئ لا يريده بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا الكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها (اجيب) بان الامر بخلاف ما يريده انما يعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة فى ايقاع المأمور به وليس كذلك اذ يجوز أن يكون فائدة الامر اظهار عصيان المأمور ويوضحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر أراد الكفر منه لكن أمره بالايمان ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وأنكره الحاضرون فان السيد يأمر عبده بشئ ولا يريد فعله ليظهر عصيانه الثانى أن الكفر لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به منا والتالى باطل لان الرضا بالكفر كفر وأجيب عنه بانا لا نسلم

أنه لو كان مراد الكان قضاء بل لو كان مراد الكان مقضيا لان قضاءه تعالى هو ارادته الازلية والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضى (تمة فى القضاء والقدر) قال شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال أقول أى فى الاوقات الآتية وهو ظرف لقوله هى عليه يعنى أن القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح به المصنف فى تفسيره وقدره ايجاده الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين أى تحديد معين فى ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغى أن توجد الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو أى علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات على أحسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود الخارجى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء انتهى فاللازم من كلماتهم هذه أن القضاء انما يتعلق أولا بالخير ولذا قالوا الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما خير كثير يتبعه شر قليل والمقضى بالذات هو الخير الكثير وأما الشر القليل فمقضى بالتبع قال فى شرح المواقف فى بيان مذهب الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لئلا يتألم به سائح فى البر والبحر (المسئلة الثالثة) فى الحسن والقبح لا قبح عقلا وشرعا فى شئ من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعال العباد أولا لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكسوبا للعباد فقد تتصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة وأما المعتزلة فقد قالوا القبيح قبيح فى نفسه فيقبح من الله كما يقبح منا وكذا الحسن وقد يدرك كان بالعقل فوقع الاختلاف بين الفريقين فى أن العقل هل له حكم فى حسن الافعال وقبحها أم لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما فى شرح المواقف أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجهل ولا نزاع بين الفريقين فى أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما والمعنى الثانى كون الفعل ملائما للغرض ومنافرا له فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع فى أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقلى أى يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار

بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الاشعرى شرعى وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لاجلها يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة للفعل فى نفسه أى مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائى منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما فى لطم اليتيم للتأديب أو للظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنهما ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنهما ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة أو مقبحة فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه وللماتريدية موافقة للمعتزلة فى أن حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا وتمام البحث فى التوضيح

(المسئلة الرابعة) فى أنه تعالى لا يجب عليه شئ قال فى شرح المواقف اعلم أن الامة قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا كذلك من جهة أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشئ وذلك لانه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشئ من المذمة وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة أوجبوا عليه أمورا خمسة (الاول) اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة الانبياء واجبة عليه تعالى لانها لطف أي مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل منقوض بامور لا تحصى منها أنه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى ان يبعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلدة معصوما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه لاشك أن هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب على الطاعة وهو أي الثواب كما قال الاصفهاني نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما استحقه العبد قبيح فالاتيان به واجب والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكافئ النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل (الثالث) العقاب على الكبائر قبل التوبة فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو القبيح وفيه أيضا اذن للعصاة بالمعصية والجواب أنا لا نسلم الاذن فان رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية (الرابع) أن يفعل الاصلح للعبد قال الدواني ذهب معتزلة بغداد الى وجوب ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال الجبائي يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب تعالى كنت أعلم منك أنك لو عمرت افسقت وأفسدت فدخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي الصغير فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة (الخامس) العوض على الآلام وهو أي العوض معرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان للمؤلم حسنات أخذ من حسناته واعطى للمجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى اما صرف المؤلم عن ايلامه أو تعويض المجني عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه (المسئلة الخامسة) في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والعلل الغائية واليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل

الغائية

الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض وقال أكثر الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا واحتجت الاشاعرة أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لا يقال غرضه تعالى من افعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لانا نقول ان كان تحصيل مصالح العباد أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال وان لم يكن أولى بل مساويا أو مرجوحا لا يصلح أن يكون غرضا بالضرورة واحتجت المعتزلة بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقف قد يقال فى الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست أسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته بل هى غايات ومنافع لافعاله وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم أى تقريب العبد اليه اذ بالجرى على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان توقف الجرى على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريبا للعبد الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم العبد واعطاء الثواب بدون استحقاقه قبيح وأجيب عنه بأن هذا مبنى على القول بالقبح فى افعاله تعالى وذلك باطل عندنا بل أى شيء ينسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف أن يحصل التمييز للخلائق بين السعيد فى الازل والشقى فيه أى بين من تعلقت ارادته تعالى فى الازل بشقاوته وبين من تعلقت ارادته تعالى فى الازل بسعادته فان من خلقه الله تعالى سعيدا يجرى بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف مقتضى التكليف فيعلم انه شقى وحكمه تعالى لا يسأل لميته ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسئل عنه كما قال لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واعلم انه لما تم مباحث الالهيات من الطوالع ورأيت فى الالهيات من المواقف وشرحه مباحث شريفة خلا عنها الطوالع أردت ان ألحقها بكتابى هذا تكثيرا للفائدة وتعميما للطلبة (المبحث الاول) فى أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع فى القرآن فى قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم أكنة طبع عليه كمنع ختم والختم على الشيء ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية جمع كنان وهو ما يستر الشيء فذهب أهل الحق الى أن هذه الامور عبارة عن خلق

الضلال فى القلوب والمعتزلة أوّلوها بوجوه الاوّل أن المراد منها تسميتها مختوما عليها ومطبوعا عليها او مجعولا عليها أكنة كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أى سموهم اناثا وهذا التأويل لأوائل المعتزلة الثانى أن المراد وسم الله على قلوب الكفار بعلامات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر عن المؤمن وهذا التأويل للجبائى وابنه ومن تابعهما الثالث أنّ المراد منع الله تعالى منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطروا الى التأويل فى أمثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاكم بقبح بعض الافعال منه تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى يجب العقل يتركه البتة كما سبق فى المسئلة الرابعة ويدّعون أنّ هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى الثانى التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعرى وأكثر الائمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة على الطاعة وحمل الاشعرى وأكثر أصحابه الهداية على معناها الحقيق أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو بمعنى خلق الضلالة وفى شرح العقائد ثم قد تضاف الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب كما أسند الاضلال الى الشيطان مجازا نحو هداه رسول الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء انتهى والمعتزلة أوّلوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم ولعل الجواب أنّ الهداية فى هذه الآية مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء واستدلت الاشاعرة على بطلان تأويل المعتزلة بان الامة اجمعت على ان الناس مختلفون فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق ومهدى وبعضهم ليس كذلك فلو أوّل التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما أى فى التوفيق وفى الهداية لان معنى الموفق والمهدى على هذا التأويل المدعوّ الى الايمان والطاعة ثم اعلم ان المعتزلة يؤوّلون الاضلال المسند اليه تعالى بوجدان العبد ضالا أو بتسميته ضالا للعلة المذكورة فى تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم أنّ الاجل فى الحيوان هو الزمان الذى علم الله انه يموت فيه وههنا ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال أهل الحق الاجل واحد خلافا للفلاسفة والكعبى من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان أجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين أى الطبيعيتين وأجلا اخترامیا بحسب الآفات والامراض أى أجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعى أما الكعبى فقال ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله

الذى هو الموت (المسئلة الثانية) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه قال الخيالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ماعدا الكعبى أن المقتول ميت قبل الاجل الذى قدره الله له وأن القاتل قطع أجله وانه لو لم يقتل لعاش الى أمده وأجله الذى قدره الله له قال الخيالى فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى ماتسبق من أمة أجلها وما يستأخرون واستدلت المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القاتل ذما ولا عقابا الا انه لو كان ميتا بأجله الذى قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجاب له حينئذ بفعله أمر الا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله أن القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل فى موت المقتول بكسب الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت أمر وجودى قائم بالميت مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على انه عدمى فليس بمخلوق اذ الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين لافعالهم وهم المعتزلة اذ ماهو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد أفعالهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد جرت عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل وضربه توليدا الامن فعله تعالى عندهم لا مباشرة ولا توليدا (الرابع) الرزق فى اللغة الحظ أى النصيب وأما فى العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وهو المشهور فى العرف كما قاله الخيالى وحاصله ما قدره الله غذاء لحيوان وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال فى شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون ويجب تأويله بما قر بناه بتحصيله لهم وتمكينهم من الانتفاع به لان يكون رزقا لهم وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فانتفع به

بالتعدى أو غيره فيعم الرزق بهذا التفسير المشارب والملابس ولا يرد والعم والعقل قال الخيالى فعلى هذا تكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى أقول لعل المراد من العوارى ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز أى على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون أقول ههنا بحث لان الرزق على هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ أن يأكل شخص رزق غيره لان كون ذلك المأكول رزقا للغير يتوقف على انتفاع الغير به وهو ينافى أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى ومما رزقناهم لان الظاهر أن الانفاق شامل لانفاق ما انتفع به المنفق كانفاق القميص الملبوس ولانفاق ما لم ينتفع به كانفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنهما بأن المراد من قولهم فى التفسير الثانى فانتفع به تمكن من الانتفاع به فمطابق لما ذكره المصنف فى تفسير قوله تعالى ومما رزقناهم أن الرزق فى العرف تخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به فتأمل ويمكن الجواب عن الاول أيضا بانه يجوز أن ينتفع الغير بذلك المأكول بجهة أخرى غير الاكل ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام فالحرام رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم يفسرون الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فللبهائم رزق ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة وفسروه تارة أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد أن من أكل الحرام طول عمره يلزم أن لا يرزقه الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على تفسيرهم الاول أيضا (الخامس فى الاسعار) وهى الرخص والغلاء المسعر هو الله على أصلنا وهو أن جميع الاشياء بخلقه تعالى ابتداء ولو كان بافعال العباد كما ورد فى الحديث حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عند المعتزلة فيختلف فيه فقال بعضهم السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثانى) فى التكليف بما لا يطاق حاصل ما فى شرح المواقف واشار اليه الخيالى هو ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب الاولى ما يمكن فى نفسه لكنه يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان أبى لهب وهى المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف بالنظر الى ذاته وممتنع له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا انه يجوز تعلق القدرة الحادثة أى قدرة المكلف به لا أنه متعلق القدرة بالفعل لان القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فهو للتعجيز لا التكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا منه تعالى عقلا عندهم كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى أقصى البلاد عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول والجواب أنه تعالى لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح ان مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدية بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أي يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق اما انه لا يقع فظاهر واما انه لا يجوز فلأن جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه (المبحث الثالث في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (الفصل الاول) فيما اشتهر من الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقصد * المقدمة قال شارح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة وقد يقيد أي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه أقول وقد صرح في التلويح بأن المسمى والمدلول والمفهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضا ان المسمى قد يطلق على الفرد أيضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل ولا يقال له انه معناه أقول اللفظ الكلي كانسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر المتعقل الذي وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم وأما العلم ككزيد فمدلوله هو الشخص الموجود في الخارج لانه انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسامي المذكورة على مدلول اللفظ أيضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفاء في تغاير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض أصحابنا من ان الاسم أى ماصدق عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمرو ورجل نفس المسمى أى مسمى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الاشعرى من ان أسماء الله تعالى ثلاثة ماهو نفس المسمى وماهو غيره وماهو لاعينه ولاغيره فهم يريدون بالاسم مدلوله أى يريدون بماصدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله أى مدلول ماصدق عليه والحاصل ان النزاع ليس فى لفظ اسم بل فى افراده من الكلمات سواء كانت علما لله تعالى أو مما يطلق عليه بطريق التوصيف كالعالم أو غيرهما كزيد ورجل لكن المراد فى قضية النزاع مدلول تلك الافراد على ماصرح به شارح المواقف الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس العلم والشيخ أخذ المدلول اعم من المطابقى والتضمنى فاعتبر فى أسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعينه ولاغيره أقول توضيح المقام ان بعض أصحابنا أرادوا من الاسم كزيد ورجل مدلوله المطابقى كما صرح به شارح المقاصد فان أرادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابقى هو ما وضع له بعينه يصح ماقالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا أى سواء كان من أسماء الله تعالى أولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابقى نفس الموضوع له ولا شك فى صحته لان الاسم ان كان علما كلفظة الله وزيد فمدلوله المطابقى الذات المشخصة الموجودة فى الخارج وهى نفس الموضوع له وان كان لفظا كليا كالعالم فمدلوله المطابقى ذات ما ثبت له صفة العلم أى هذا الامر المتعقل المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعقل هو الموضوع له وان أرادوا من المسمى الذات الموجودة فى الخارج فما قالوا من العينية صحيح فى الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة فى الخارج وأما فى أسماء الصفات كالعالم فالامر مشكل لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرده الذى هو الذات المعينة الموجودة فى الخارج المتصفة بالعلم اللهم الا أن تعمم العينية للصدق والمطابقة وأما الشيخ الاشعرى فقد أراد من الاسم المدلول الذى يتعلق به القصد سواء كان مدلولا مطابقيا أو تضمنيا كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم بمعناه المطابقى الذى هو الذات المعينة الموجودة فى الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمنى الذى هو الصفة وانقسمت صفته تعالى عنده الى ماهو عين ذاته كالوجود والى ماهو غير ذاته كالخلق والى ماهو لاعينها ولاغيرها كالعلم وأراد من المسمى الذات من حيث هى كما يفهم من المواقف وشرحه أى الذات الموجودة فى الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها فلذلك قال الشيخ

الاشعرى

الاشعري قد يكون اسمه تعالى أي مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث هي وذلك امابان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها واما بأن يدل على الذات مع صفة هي عين الذات كالموجود فان مدلوله على ما أراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون غير المسمى نحو الخالق فان مدلوله على ما أراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث هي عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعالم فان مدلوله على ما اراده هو العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا غيرها عنده قال المصنف في تفسير البسملة ان أريد بالاسم أي باللفظ المؤلف من اسم اللفظ أي لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم فهو أي مدلول اسم حينئذ كزيد ونحوه غير المسمى الذي هو ذات الشيء لان الاسم أي افراده كلفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات لا يكون كذلك وان أريد به أي بالاسم أي بالمؤلف من اسم ذات الشيء فهو أي مدلول اسم حينئذ وهو ذات الشيء عين المسمى أقول فمعنى هذه العينية ان ذات الشيء عين ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى وأما قوله تعالى سبح اسم ربك فالمراد به أي بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه اسمه أيضا عن سوء الادب وان أريد به أي باسم الصفة كما هو رأى الشيخ الاشعري انقسم أي مدلوله حينئذ وهي الصفة كانقسام الصفة عند الشيخ الى ماهو نفس المسمى والى ماهو غيره والى ماليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه امان يراد بلفظ اسم أفراده التي هي الالفاظ أو الذوات التي يصدق عليها أفراده أو الصفات التي هي جزء من معانى أفراده ليوافق ما في شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزأ من معنى كل لفظ فان الاعلام لا تدل الا على الذوات ففي الكلام مسامحة ثم أقول المفهوم من شرح المواقف أن الشيخ اعتبر المدلول المطابقي الا أنه لما أراد من المسمى الذات المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الموجود ذات ثبت له الوجود فكما أن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات لان الشيء اذا انضم اليه عينه لا يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق ذات ما ثبت له الخلق فكما أن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير الذات لان الشيء اذا انضم اليه غيره يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم أقول لعل بعض الاصحاب ان أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقا سواء اعتبر مع صفته أولم يعتبر ففي مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فطابقه معنى العالم ففي مثل زيد وعمرو المسمى الذات بلا اعتبار صفة معها قال في شرح المواقف قد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل الحيوان المخصوص أم غيره فان هذا مما لا يشتبه على أحد

بل النزاع فى مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى ام الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات من حيث هى يقول الاسم أى مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هى وهذا ظاهر فى الاعلام وأما فى مثل عالم فالامر مشكل لانا ان قلنا بخروج الصفة عن المدلول لانقول بخروج التقييد بها فغاية ما فى الباب ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات من حيث هى والمفهوم منه أيضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار أمر صادق عليه يقول الاسم أى مدلوله غير المسمى الذى هو الذات من حيث هى وهذا ظاهر فى مثل عالم ومشكل فى الاعلام والنكرات التى ليست بصفات كالحجر والشجر وان قلنا ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم فالاشكال المذكور باق ثم أقول ان من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد الاحيرة فالاولى لمن اطلع على الاحتمالات فى بيان مراد القوم أن يتخذ أقربها محملا ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب جمهور أصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى المصدرى والمغايرة بينهما لا تحتاج الى البيان وذهب بعض أصحابنا الى ان الاسم عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فالنزاع لفظى وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغى أن يطلب لكلامهم أيضا محمل لا ينافيه بداهة العقل وقال الغزالى الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعا وهو أراد من الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازى الناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمرو والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم للفظ وضع لمعنى مفرد ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسما لها فاتحد هنا الاسم والمسمى قال الامام هذا ما عندى فى هذه المسئلة (الفصل الثانى) فى اقسام الاسم على الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشئ اما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أى جزء الذات أو من وصفها الخارجى أى الخارج عن الذات لكنه داخل فى مفهوم الاسم المشتق منه أو من الفعل الصادر عنها كذا فى شرح المواقف أقول لعل المراد من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشئ من حيث هى فلعل الاخذ هنا للمشاكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفى الاخذ من الجزء اشكال لان الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليتأمل هذا والاول نحو الله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثانى نحو

الجسم اذا أطلق على الانسان والثالث ثلاثة أقسام لانه اما أن يكون مأخوذا من الوصف الحقيقي أي الموجود كالعالم أو من الوصف الاضافي كالعالي أو من السلبي نحو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه أقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر أي هذه الاقسام يمكن في حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فرع امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له تعالى اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله أقول فلزمه القول باشتقاق لفظة الله وانكار علميته واعترض عليه شارح المواقف بأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى ببعض وجوهه أي صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه الوجوه من غير أن تدخل هذه الوجوه في مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد يجوز ان يكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجزء فمحال عليه تعالى اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى وأما الاسم المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز في حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل جائز في حقه تعالى أيضا كالخالق والرازق (الفصل الثالث) في ان تسمية الله تعالى بالاسماء توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق بذلك الاسم في الكتاب والسنة وذلك للاحتراز عما يوهم باطلا ولم يكتف في عدم ايهام الباطل بادراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع في أسماء الاعلام الموضوعة لذاته في اللغات كلفظة الله تعالى في العربية ولفظة يزدان في الفارسية فانه لا نزاع في جواز اطلاقهما من غير توقف على الاذن وانما النزاع في الاسماء الموجودة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة

وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن البيهقي والترمذي عيناها في روايتهما وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها مسطورة في المواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور أن معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا اعراب لتكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذي الجلال وقيل حفظها والتأمل في معانيها (الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرهما) وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي أما معناه اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبا الذي هو الخبر فهو حينئذ مهموز أصله نبيء قلبت همزته ياء للتخفيف وادغمت الياء في الياء وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي أن النبي موصوف بالاخبار عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من النبوة وهي الارتفاع فاصله حينئذ نبيو قلب الواو ياء فادغم فهو فعيل بمعنى مفعول وهو موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لغة والنبي منقول منه ووجه المناسبة أن النبي وسيلة الى الله تعالى وأما معناه في العرف فهو عند أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال الله له أرسلتك الى قوم كذا أو الى الناس جميعا أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم هذا وحاصل ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والمجاهدات في الخلوات ولا استعداد ذاتي من صفاء جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا أن النبي هو من صفا جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبات وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم ولا يقولون بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح المواقف ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكروه تلبيس على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم من قبيل المجردات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جزاه الله خيرا (المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في تعيشه الى أشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور الا بمشاركة آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما بان يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر والآخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينتظم الا اذا كان

بينهم عدل لان كل واحد يشتهى جميع ما يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه فيقع التنازع ويختل أمر الاجتماع ويشمل الناس الهرج والمرج أى القتل والاختلاط ولما كانت الوقائع المفتقرة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلى به يحفظ العدل وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لابد له من شارع واضع له ولابد أن يكون الشارع ممتازا بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ليصدقه الناس ولئلا يقع مزاحمة الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجود النظام فى مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهانى وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث) فى نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا دلائل الدليل الاول أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المعجزة لثلاثة أوجه الوجه الاول انه عليه السلام أتى بالقرآن وهو معجز لانه عليه السلام طلب من فصحاء العرب معارضة أقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة الوجه الثانى انه عليه السلام أخبر عن المغيبات كاخباره عن نزول بنى قنطورا يعنى الترك ببغداد ومحاربتهم وخروج نار من أرض الحجاز تضىء أعناق الابل ببصرى وبصرى مدينة حوران وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كما أخبر والاخبار عن المغيبات معجز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا المبلغ العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضا ونقل عنه عليه السلام معجزات أخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل الثانى على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره وسخاوته فى الغاية وشجاعته الى حد لم يفر من أحد قط وان عظم الرعب وكالفصاحة التى أبكمت مصاقع الخطباء وكالاصرار على الدعوى مع ما لحقه من المتاعب والمشاق وكالترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من هذه الامور وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبي الدليل الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عليه السلام (تتمة) فى شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر فى شرح المواقف أن يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه وان يتعذر معارضته وأن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى أن أحيى ميتا ففعل خارقا آخر كشق الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما أظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب فى دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة وان كان بزمان يسير بل مقارنا لها أو متأخرا عنها بزمان يسير يعتاد مثله فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من الخوارق يسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة الاول المعجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين أي معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والثاني الارهاص وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان والعمل الصالح فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخلصا لهم عن المحن والمكاره والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالايمان والعمل الصالح موافق لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة وهي السادسة من الخوارق كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لاعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز أن يكون من الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوي ادناء الله العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال أيضا أصل الاستدراج الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة (المبحث الرابع) في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلائق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ أبو اسحق وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام وجوزه القاضي أبو بكر وقال انما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو اما كفر أو غيره من المعاصي أما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز الشيعة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر وكل منهما اما أن يصدر عمدا أو سهوا فالاقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها فالاقسام ثمانية أما صدور الكبائر عنهم عمدا فمنعه الجمهور من محققي الاشاعرة والمعتزلة وأما صدورها عنهم سهوا

أو عـلى سبيل الخطا فى التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور خلافا للجبائى وأما صدورها سهوا فهو جائز باتفاق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر التى تدل على الخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة فانهم الا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة وأما قبله فعند أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة أقول أى عمدا كان أو سهوا وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب عنها لان صدور الكبيرة يوجب النفرة عن ارتكبها والمنفور عنه لا يتبعه الناس فتفوت مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنبا لهم أولا كعهر الامهات أى كونهن زانيات والفجور فى الآباء ودناءتهم واسترذالهم كذا فى شرح المواقف وفى شرح العقائد انه الحق ولعل ضميرى الجمع فى دناءتهم واسترذالهم راجعان الى الانبياء ولا يبعد رجوعهما الى الآباء وعند الروافض لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ فى التأويل قبل الوحى وبعده والمفهوم من شرح العقائد أن الشيعة كالروافض فى هذا الحكم الا انهم جوزوا اظهار الكفر عند خوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهى عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بايجاب الفاعل عند استعداد القوابل ملكة أى صفة نفسانية راسخة تمنع صاحبها من الفجور وتحصيل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمعايب المعاصى ومناقب الطاعات وتأكد وترسخ هذه الصفة فى الانبياء بتتابع الوحى اليهم بالاوامر والنواهى والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الاولى فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها أحوالا أى غير راسخة ثم تصير ملكات أى راسخة فى محلها كذا فى شرح المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة فى تفسير العصمة بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا (تتمة) فى عصمة الملائكة اختلف فيها فمن نفى عنهم العصمة استدل بقوله تعالى حكاية عنهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبنى آدم وتزكية لانفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعل وأجيب عنه بان الغيبة اظهار معايب المغتاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالظن بل بتعليم الله و بقراءتهم ذلك فى اللوح وبان مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم ومن أثبت لهم العصمة استدل بنحو قوله

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وأجيب عنه بأنه إنما يتم إذا ثبت عمومها الاشخاص الملائكة ولجميع الازمان ولجميع المعاصي ولا قاطع في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل أدلة طرفية ظنية والمطلوب هنا العلم اليقيني جميع ذلك من شرح المواقف (المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد النسفية أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة أقول وعلى عامتهم بالطريق الاولى وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المسئلة في التاتارخانية بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر رسلهم على رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه منها أن طاعة البشر أشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحمزها واستدل الآخرون بوجوه منها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية أرضية أو علوية سماوية فالمصرح في المواقف أنهم أفضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع أقول ولم يظهر لي مما رأيته من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقي أو اختلافي وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (المبحث السادس في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسبما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة عند أكثر أصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة خلافا للاستاذ أبي اسحق والحليمي منا وللمعتزلة غير أبي الحسين أما دليلنا على جوازها فهو أن الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن فهو جائز الوقوع بقدرة الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت من غير أن يمسها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام أو ارهاصا لعيسى عليه الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرط

المعجزة

المعجز لظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يخالفه ما صرح في العقائد النسفية بان كرامة الولي معجزة لنبيه لدلالتها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واحتج من أنكر وقوع الكرامة بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة والجواب أن الكرامة تتميز عن المعجزة بعدم مقارنة دعوى النبوة ويشترط ذلك في المعجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من أنه تعالى لا يخلق الخوارق في يد الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شئ مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولم يعرفوا أن مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة وانما العجب من فقهاء أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روى في شأن ابراهيم بن أدهم ان الناس رأوه بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر انتهى (الباب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور واعلم أن اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا اعدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن لذلك أن يعاد وعندنا اذا اعدم الموجود ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة الكل من شرح المواقف لنا أنه لو امتنع وجود الشئ بعد عدمه فاما أن يمتنع لذاته أي لذات ذلك الشئ أو لشئ من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشئ أو لازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه وعند ارتفاع ذلك العارض وأما الخصم فهو قد يدعي الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشئ الذي فرض اعادته فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب أن اللازم في اعادة الشئ بعينه هو اعادة

جميع عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وأمّا كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغايرا لنفسه من حيث كونه في وقت آخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكى انه كان واحد من تلامذة ابن سيناء مصرّا على كون تغاير الوقت مفيدا للتغاير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني كلامك لاني غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وهو بهمنيار (المبحث الثاني) في حشر الاجسام ووقوعه بعد اختلافهم في معنى الاعادة فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاء أبدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة فنقول أما جواز حشر الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك الاجزاء وان فرضت أنها عدمت جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم وأمّا وقوعه فلانه جاء في القرآن العظيم أكثر من ان يحصى بعبارات لاتقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لوا كل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزأ من بدن الآكل فذلك الجزء اما أن يعاد في الآكل أو في المأكول منه وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب أن المعاد هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى آخره لاجميع الاجزاء والاجزاء الاصلية التي هي للمأكول منه صارت فضلا في الآكل فترد الى المأكول منه (تذنيب) هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لاجزم في هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتمسك على اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفريق اهلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشيء عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال أيضا على الاعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف حكاية مذهب الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها وهم أنكروا حشر الاجساد وأثبتوا المعاد الروحاني وقالوا للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا أن النفس قبل مفارقة البدن اما عالمة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة جهلا مركبا بان اعتقدت خلاف الواقع أو جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون

للنفس

للنفس هيئات ردية وهى الالفة بالمشتهيات بسبب مباشرتها أو لم يكن فالعاملة النقية عن الهيئات الردية مبتهجة أبدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمي وبريئة عن ألم شوق المشتهيات وذلك كالمؤمن المتقي عندنا وأما العاملة الكاسبة للهيئات الردية فهى بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها الى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الالم أيضا وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا وأما الجاهلة جهلا مركبا فهى التى اشتاقت الى الكمال العلمي لكنها ضلت طريقه فوصلت الى النقصان ففيها النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال الذى هو العلم فاذا فارقت البدن تنبهت لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة اليه فتتألم به ألما عظيما دائما أبدا لامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد القوى البدنية التى تكتسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر فى شرح المواقف حال الجاهلة بالنسبة الى الهيئات الردية والظاهر أنها ان اكتسبت الهيئات الردية فهى متألمة بسببها أيضا كما سبق وان لم يدم ذلك الالم أقول هنا اشكال وهو أن النفس بعد المفارقة اما أن تكون معها القوة المدركة أولا فعلى الاول فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذى هو العقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع وصولها الى الكمال وعلى الثانى فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها وأما الجاهلة بالله وصفاته جهلا بسيطا فاما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه أولا فالثانى ان خلت عن الهيئات الردية فهى ناجية من الالم سالمة عن ألم شوق الكمال وألم الهيئة الردية كغير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات ردية تتألم بها فقط لكن لا يدوم والاول وهى الجاهلة التى لها شوق الى الكمال ان حصلت لها الهيئات الردية أيضا فهى بعد المفارقة متألمة أبدا لشوقها الى الكمال ويأسها من تحصيله ومتألمة أيضا بسبب للهيئات الردية لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهى متألمة بالشوق الى الكمال فقط دائما أبدا قال شارح المواقف واعلم أن الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة أقول أى النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بادخال الروح الجسد لا للروح فقط والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى منا ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس

باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان فى الدنيا أقول لعل المعاد الروحانى عندهم تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد والرابع انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلهم يقولون ان النفس هى المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادتها زعما منهم أن اعادة المعدوم محال وقد عرفت فساده (والخامس) التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى أن النفس هى المزاج فينعدم عند الموت و يستحيل اعادتها أو هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث فى الجنة والنار) ذهب أصحابنا وأبو على الجبائى وأبو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابى هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فانهم قالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ولنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثانى قوله تعالى فى صفة الجنة والنار أعدت للمتقين أعدت للكافرين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها أشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة قال الدوانى ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين انتهى والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى فى وصف الجنة أكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب اهلاك أهلها والجواب أن المراد بهلاك كل شيء انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فالتحق بالهالك المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى فى وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنائهما لامتناع تداخل الاجسام والجواب أن المراد عرضها كعرض السموات والارض للتصريح فى آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والارض فتحمل هذه على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة أى مثله كذا فى شرح المواقف (المبحث الرابع) فى الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبه معتزلة البصرة على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب انه يدل على الوقوع لا على الوجوب وأما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق فلكون الطاعة دلالة والا فالثواب فضل منه تعالى ولا نستحقه بعملنا وأما العقاب ففيه بحثان (البحث الاول) أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب

فى خبره وهو محال والجواب أنّ ماذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو المتنازع فيه كذا فى شرح المواقف والجواب الحاسم ماذكره الدوانى وهو تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد (البحث الثانى) قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد فى النار ولا يخرج منها أبدا واستدلوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد صاحب الكبيرة والجواب أنّ الاحاديث نص على خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود فى الآيات المذكورة هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول المدة بلاشبهة وأمّا أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى ووعد به فيفى به لانّ الخلف فى الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وله العفو عنه لانّ العفو فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضا انّ مرتكب الكبيرة لا يخلد فى النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه من النار للاحاديث الدالة على خروج العصاة من النار وأمّا الكفار فالمسلمون أجمعوا على أنّ الكفار مخلدون فى النار أبدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزات الانبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبرى الكافر المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق وبقى مترددا فمعذور وعذابه منقطع وهذا المخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا فى شرح المواقف وقال المصنف ويرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر المبالغ فى اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الهدى وبقى ناظرا مجتهدا فان قلت على يرجى عفو الكافر الذى أدى اجتهاده الى الكفر قلت لا لانه مقصر فى الاجتهاد لما ذكره الاصفهانى من أنّ الاجتهاد أى الكامل يستحق أن لا يؤدى الى الكفر فالمبالغ فى الاجتهاد اما أن يصل الى الحق وهو مؤمن ناج واما أن يبقى ناظرا مجتهدا اخترمته المنية قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفوه وأما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال فالواصل الى الكفر مقصر فى الاجتهاد فهو معذب قطعا (البحث الخامس) فى العفو عن أصحاب الكبائر اتفقت الامة على جواز العفو عن الصغائر سمعا سواء كان قبل التوبة أو بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا لقوله تعالى يقولون ياويلتنا مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها الآية الاحصاء انما يكون للمجازاة وذهب بعض المعتزلة الى أنه ان اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن المعنى ان تجتنبوا أنواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصى ان شئنا كذا يفهم من شرح العقائد والمفهوم من كلام الدوانى أن مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وان لم يتب عنها صاحبها سواء اجتنب الكبائر أولا واختلفوا أيضا فى العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه أهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد به التوبة لان الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز فى الغفران عن الشرك ومنعت المعتزلة جوازه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم واتفقت الامة أيضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سمعا وان جاز عقلا كذا فى شرح المقاصد قال الدوانى والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (المبحث السادس) فى شفاعة محمد عليه الصلاة والسلام لاصحاب الكبائر قال فى شرح المواقف أجمعت الامة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام لكن هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى وقالت المعتزلة الشفاعة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام فى شفاعة النبى وغيره وأجيب بانا لا نسلم أن تلك الآية عامة لجميع الانفس والازمان ولو سلم عمومها فمخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبى عليه السلام لاهل الكبائر من مؤمنى أمته فتؤول الآية بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة كذا قال الاصفهانى وقال الدوانى الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من أذن له الرحمن ورضى له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة لها وأما الصغائر فنعوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع فى التوبة) زدتها من شرح المواقف وفيه بحثان (البحث الاول فى حقيقتها) وهى فى اللغة الرجوع وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفى شرح المقاصد ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل فمجرد الترك بدون الندم ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة وانما قلنا من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل الى غيرهما من المفاسد لا يكون تائبا شرعا قال فى شرح المقاصد وأما الندم لخوف النار أو طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء على أنه هو الباعث أو الباعث قبحها لكونها معصية وهو تابع له وكذا وقع التردد فى كون الندم على المعصية لقبحها مع غرض آخر توبة والحق أن جهة القبح ان كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة

والا فلا

أو الا فلا انتهى وقوله مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد احترازى لان النادم على أمر لا يكون الا عازما على عدم العود وقيل ان النادم على مافعله فى الزمان الماضى قد يريد فى وقت الندم أن يفعل فى الحال أو فى الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه ورد بان الندم على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وزاد البعض فى آخر هذا التعريف قوله اذا قدر وقال صاحب المواقف وقولنا اذا قدر لان من سلب منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه كالمجبوب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أقول كلام صاحب المواقف مبنى على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ماذكره صاحب المواقف ليس على ما ينبغى لاشعاره بانه لابد فى التوبة من بقاء القدرة وقد صحح التعريف فى شرح المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها أى يجب العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرضت له الآفة كالجب أن يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا أن مثل المجبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته ينتفى منه العزم لا تصح توبته قال شارح المقاصد وقد شاع فى عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك المعصية فى المستقبل وليس من التوبة فى شئ مالم يتحقق الندم والاسف على مامضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر فى باب التوبة من كتاب الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة (البحث الثانى فى احكام التوبة) وهى خمسة (الاول) أن الزانى المجبوب أى من زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه أبو هاشم من المعتزلة وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل فى المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فى المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفى لحقيقة العزم تقدير القدرة (الثانى) ان من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل توبته وقع التردد فيه بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم لا بل لالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس أى العذاب كما فى الآخرة عند معاينة النار كما فى المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل شارح المواقف عن الآمدى أن من أشرف على الموت اذا ندم صحت توبته باجماع السلف ثم قال ان التردد الذى ذكره المصنف فى توبة المريض مرضا مخوفا ينافى مانقله الآمدى من اجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة فى التوبة أمورا ثلاثة أولها الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك

وثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذى تاب عنه وثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات وليس شئ من هذه الثلاثة واجبا عندنا فى صحة التوبة أما الخروج عن المظالم فقد قال الآمدى عمن أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجبت عليه صلاتان فاتى باحداهما دون الاخرى قال فى شرح المقاصد قال امام الحرمين ربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما فى الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب أقول وذلك لان المال المغصوب مادام فى يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة عند المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به فى بعض الكتب وأما عدم العود فقد قال الآمدى ان التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة فى وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب عليه توبة أخرى عما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الآمدى يلزم على تقدير شرط استدامة الندم الحرج وأن يجب على من نسى الندم اعادة التوبة لفقد شرط التوبة الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة كلما تذكر الذنب وهو باطل أيضا لانا نعلم بالضرورة أن الصحابة كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام فكذلك الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه تصح عند الاشاعرة التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم لنا أن الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية واستدل أبو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وهو القبح والجواب انه يجوز أن ينضم الى قبح بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة فى الندامة كعظم المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا فى شرح المقاصد وقال فيه أيضا يكفى فى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا (الخامس من أحكام التوبة) ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة فعقلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المصرح فى كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا أن من أخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

المعصية وترك التوبة أقول اعلم المراد من الساعة ما يسع التوبة وأما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وهل ثبت قبولها سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموتى في قبورهم للسؤال وعذاب القبر للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف أما الاول فثابت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الامانة قبل دخول القبر ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه أيضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر وأما عذاب القبر فثابت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموتى والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وأنكرهما أكثر المعتزلة استبعادا منهم ذينك الامرين فيمن أكلته السباع وتفرقت اجزاؤه في بطونها أو أحرق فصار رمادا فتذريه الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز ان يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث التاسع) في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وشهادة الاعضاء والحوض المورود وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر أكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من أثبته وصفه بانه أدق من الشعرة وأحد من السيف ولا يمكن العبور عليه وان أمكن فمشقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله تعالى قادر على كل شئ وأما الميزان فانكره جميع المعتزلة بناء على أن الاعمال اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم مجيء الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالي له فيما علم مجيئه به علما اجماليا حتى ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا يكفيه أن يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا أورد عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجمالي وفسر شارح المقاصد ماعلم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك وقال أيضا ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا أقول يفهم منه أن الجهل بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكفر ثم ههنا مسئلة وهي أن التصديق المعتبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ام شيء آخر غير المعرفة لم أوردها هنا لانها مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ ابي اسحق وأكثر الائمة من أهل السنة فالاقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب أمر باطني لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في أحكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقا فكانه فاسق فهو كافر أيضا عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي أقول هؤلاء الطوائف الثلاث بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهبت الخوارج وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرضا أو نفلا وذهب أكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل كذا في شرح المواقف ولم أجد التصريح بان مراد جمهور المحدثين من العمل ماهو لكن قال المصنف بعد بيان خروج العمل من الايمان بعطف الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق فعناه شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذى غير داخلة في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل وكذا كون المخل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم أقول هذا المحل لا يخلو من

الاضطراب

الاضطراب فتأمل (المسئلة الثانية) فى الكفر قال فى شرح المواقف هو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال شارح المقاصد والظاهر أن هذا أعم من تكذيبه عليه السلام فى شئ مما علم مجيئه به على ماذكره الامام الغزالى رحمه الله لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق فى بعض أعم من التكذيب فيه ومن الخلو عن التصديق والتكذيب فيه يلزم أن يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفرا وقد علم فيما سبق أنه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك اللزوم لان الايمان اذا كان تصديق النبى فى جميع ما علم مجيئه به اجمالا أو تفصيلا فالكفر عدم تصديقه فى البعض لا اجمالا ولا تفصيلا فخالى الذهن عن بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا وان لم يكن مصدقا له تفصيلا نعم لو لم يكن له تصديق اجمالى أيضا لكان كافرا بلا ريب وفى شرح المواقف فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا بالرسول فى كل ما علم مجيئه به بالضرورة وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير مصدق ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وكذا من سجد للشمس فان سجوده يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى عليه أحكام الكفر فى الظاهر لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة أنه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا فى شرح المواقف (المسئلة الثالثة) فى تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر اسم لمن لا ايمان له فان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك فى الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى أى الخالق أصلا خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو فى الاصل منسوب الى زند اسم كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل كتاب المجوس الذى جاء به من يزعم المجوس أنه نبيهم أقول اختلاف هذه الاسامى باعتبار اختلاف الاحوال لا ينافى أن يجتمع اسمان أو أكثر فى أحد باعتبار اجتماع الحالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرك

وأهل كتاب ثم أقول فى الفرق بين المنافق والزنديق على ماذكره شارح المقاصد خفاء الا أن يقال الزنديق هو الذى يبطن الكفريات المدونة فى الكتاب المذكور لا من يبطن أى كفر كان قال فى القاموس الزنديق بالكسر من الثنوية أو القائل بالنور والظلمة أى بأن الاول خالق الخير والثانى خالق الشر او من لا يؤمن بالآخرة أو بالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الايمان أو هو معرب زن دين أى دين المرأة جمعه زنادقة أو زناديق وقد تزندق والاسم الزندقة (الباب الثالث فى الامامة) وفيه خمسة مباحث (المبحث الاول فى وجوب الامام) اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام فى اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة أى ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام فى ناحيته كالقاضى مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف أيضا كذا فى شرح المواقف وقد اختلف فى وجوب نصب الامام قال الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله تعالى وأوجبه المعتزلة والزيدية علينا عقلا أى بالدليل العقلى وأوجبه أصحابنا علينا سمعا وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا لا على الله ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لنا فى عدم وجوبه على الله مامر من انه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول أنه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام والثانى ان فى نصب الامام دفع ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه باجماع الانبياء واتفاق العقلاء بيان الصغرى ان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ أى استولى عليهم الشيطان وشاع فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا فى شرح المواقف والاصفهانى (المبحث الثانى) فى شروط الامامة وهى تسعة (الاول) أن يكون الامام مجتهدا فى أصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فى النوازل (والثانى) أن يكون ذا رأى وتدبير يدبر الوقائع وأمر الحرب والسلم أى الصلح (والثالث) أن يكون شجاعا قوى القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب والجمع من العلماء تساهلوا فى هذه الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بها ينيب من كان موصوفا بها (الرابع) أن يكون عدلا اذ لو لم يكن عدلا لا يؤمن فى صرف أموال الناس فى مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين وتتضمن هذه الصفة أن يكون مسلما (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لان المجنون والصبى ليس لهما ولاية على أنفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لانهما ليسا بعدلين (السابع) المذكورة

لان النساء ناقصات عقل ودين (الثامن) الحرية لان العبد مستحقر بين الناس (التاسع) أن يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان الالف واللام في الجمع للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العصمة عن الذنوب خلافا للاسماعيلية والامامية (المبحث الثالث فيما تثبت به الامامة) اجمع الامة على انها تثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الامام السابق أقول أي الامام السابق الثابتة امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكروه ولكنه مراد يعرفه من يتدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع أهل الحل والعقد شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على بلاد المسلمين فقال بامامتهما أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة (والثاني) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يعتبر فعلهم واختيارهم والامام حجة على من عداهم لانهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فكيف يجعلون شخصا آخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم أقول حاصل كلامهم هذا ان الامامة ان ثبتت بالبيعة فانما تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر وبيعة البعض لا تصير حجة على الجميع (والثالث) ان الامامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت الا باذنهما أولا أو بالواسطة أقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء بخلاف الاولين فانهما يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وأجيب عن دليلهم الاول بأن الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت الصحابة أبا بكر رضي الله تعالى عنه على سعد بن عبادة وعن الثاني بأنه منقوض بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي بسبب شهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامة أو ظهور الشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع) ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك باجماع الصحابة خلافا للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام علي رضي الله عنه وللطرفين حجج ومدافعات مذكورة في المفصلات هذا آخر ما أردنا اثباته في هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسجاقلي زاده المرعشي رحمة الله عليه وعلى مصنف الاصل وقد حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة والف (تذييل) في ذكر الفرق التي أشار اليها النبي عليه السلام بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرقة الناجية فقال النبي

عليه السلام الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى وكان ذلك من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر وقال شارح المواقف نقلا عن الآمدى ما حاصله ان المسلمين كانوا عند وفاة النبى عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المنافقين ثم نشأ الخلاف وترقى شيأ فشيأ حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قالوا وأما الفرقة الناجية المستثناة فى الحديث المذكور فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق قال شارح المقاصد المشهور من أهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشأم وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبى الحسن الاشعرى وفى ديار ماوراء النهر أهل السنة الماتريدية أصحاب أبى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين وغيرها ولا ينسب أحدهما الى البدعة

الرسالة المسماة بالزوراء لجلال الدين الدوانى عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا كريم فى التعميم)

الحمد لله انه لوليه بذاته والصلاة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته (وبعد) فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبئة عن تنبيهات مبنية على تنبيهات تنبه الراقدين على أوطئة الغفلات فى ظلمة ليل الحجب والجهالات فقد طلع الصباح ونادى منادى الحق حى على الفلاح بل أوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها وتقع الامثال الواردة على لسان النبوات فى مضربها وانها لعلى نمط جديد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد قد أبرزتها الرحمة الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد والله الهادى الى سبيل الرشاد ان ربك لبالمرصاد (تمهيد) العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ما ذكرنا اذ نعنى بها انها بذواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر فى كونها ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق فأحسن تدبره (تذكرة واستبصار) اما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من ان حدوث الشئ لا عن شئ محال لان الشانى فى الحدوث الذاتى أيضا كذلك ما ايسره ان تحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباين الذات للعلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة (تبصرة) فالمعلول اذن ليس الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا (تشبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذى

هو فى الجسم أعنى انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة فى القطن كان موجودا واذا اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر أبدا بل انما يظهر رسمها (تنبيه) لما كان منتهى السلسلة العلية واحدا والكل معلول له أما ابتداء أو بواسطة فهو الذات الحقيقية والكل شؤنه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من العبارات اللائقة فليس فى الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة أخرى) كانك قد تفطنت فيما نبهت عليه فى المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جائز الزوال من سنخ ذات باق وينتهى الى مالا يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ آخر ويتسلسل فاذن كل شئ هالك الا وجهه والواجب واحد فاتحدت الممكنات كلها فى ذلك السنخ الباقى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسبى مغاير للوجه الاول فهو اذن من ايلة العلة لاعتباراته وتطوره فى شؤن ذاته (ازاحة وهم وانارة فهم) نسبة الاول الى الثوانى أم جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يباينها شئ منها كل المباينة فكل ما قيل أو يقال فى تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام فهو تبعيد من وجه أعنى انه ان حمل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا وان لوحظ من الوجه الذى به يناسب كان مقربا فلا تظنن انه تعالى مادة الممكنات أو معروض لها الى غير ذلك من الاعتبارات التى توهمها العبارات فلا كل ما أملت عيون الظبا يروى نظم

وان قميصا خيط من نسج تسعة * وعشرين حرفا عن معاليه قاصر

(بسط وطاء) اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محتد التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة وجدته شأنا من شؤن العلة الاولى محيطا بجميع الشؤن المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها فاظنك بأعلى شواهق العوالى ليس عند ربك صباح ولا مساء (تنبيه) اذا أخذت امتداد مختلف الاجزاء فى اللون كخيط اختلف اللون فى أجزائه ثم أمررته فى محاذاة ذرة أو غيرها مما تضيق حدقته عن الاحاطة بجميع

ذلك الاستعداد أليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها الضيق نظرها
متساوية في الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا أولي الابصار (كشف غطاء)
عما لك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على نفائس اسرار
لم ينكشف الى الآن قناع الاجمال عن جمال حقائقها واستطلعت طوالع أنوار
لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل
والحال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من الجهال
حتى تاهوا في تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث
وزوالها والتخلص عن الشبه التي تلزم على تحقيق سبب حالها على طور أهل النظر
وعن التكلفات الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلائم طباعهم ويوافق
ما قرع من صدى كلمات أئمتهم الغابرين اسماعهم مما لا تخفى بشاعته على من خلص
ذائقته عن مرارة المراء وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقته
وانه ليس فيه نقص أو نقض فان الحكم التدويني يحاذي الحكم التكويني
وكما ان التعاقب هناك في نظر المحبوسين في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كوة
الحال فكذا الحال ههنا لا تغير ولا انتقال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال
والاستقبال (تذكرة) أليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة
المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذاة
وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها
من غير تلك الشرائط وهي في الحالين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة
زيد وعمرو وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثر وتصير الافراد
المتكثرة في الصورة المبصرة والمتخيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة متفاوتة
في قبول التكثر فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة ومن حيث
صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع أنواعها
لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق
والاعتبارات اتحد الكل في صورته كالشيء والممكن العام مثلا (تبصرة) فاذا
تذكرت ذلك فحدس أن الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملابسها المختلفة
عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر
في صور متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة
كالصورة العقلية وكما ان المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر
فقد تتعاكس الصورتان في الموطنين أعني انه تظهر احداهما بصورة خاصة في موطن
والاخرى بصورة أخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن آخر على عكس الصورتين
فتظهر هذه بالصورة التي كانت للاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كما فرح

الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء الى غير ذلك من الامور المعلومة بممارسة التعبير فايقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (تنبيه) كانك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقيقة أحوال المبدا والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيق في الكثرات من غير شوب ممازجة ولا انفصال وتسلقت به الى حقائق ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقول الخاتم الفاتح عليه وعلى آله أفضل الصلاة والتحية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يخرجون في بطونهم نار جهنم وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت أن جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين في الفحص عن الحقائق بطريق البحث البحت فانه قصور ظاهر كما لا يخفى (شك وتحقيق) لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى جسدا والحال أن الحقائق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا اليك أن الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التي تتجلى بها لكنها تظهر في صورة تارة وفي غيرها أخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد (تشبيه) ما أشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في موطن بصورة عرضية محتاجة وفي أخرى بصورة جوهرية مستقلة مستغنية فاجعل ذلك تأنيسا لك تنكسر به سورة نبو طبعك عنه في بدء النظر حتى يأتيك اليقين وتتصعد الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث لتتميم بناء النبأ والانباء النوم أخو الموت وقول صاحب سره وباب مدينة علمه عليه وعليه أفضل الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (زيادة كشف) أرأيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيفة مادية فكانها نزلت مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي الى غاية التكثر واذا ترقت الى مرتبة التجرد توحدت تلك فالحقائق مع النفس صعودا ونزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصاحبها فى مواطنها المختلفة وتتصبغ فى كل موطن من مواطنها باحكامه من الوحدة والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثمة أقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير (رمز) والمميز الذى هو محدد الكثرة انما هو بالنفس وفى النفس فاذا أغمضت عنها وعما يظهر عليها فى مدارك هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الاعين ساذجة عن كل مميز وغيرية بل ما وجدت اذا وجدت فأطفئ المصباح فقد طلع الصباح (تنبيه) فالنفس كما أظهرت مادة جميع الصور وأرض كل الحقائق فيها نبتت أصولها ومنها نبتت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذى هو مستوى الرحمن المقتضى بالرحمة الايجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وفيها تتعدد النفس الرحمانية الواحدة فى حد ذاتها فالحقيقة واحدة ما دامت عقلا صرفا فاذا تحركت هابطة وظهرت فى النفس عددتها النفس بما لها من الاستعداد الذاتى لقبول احكام التنزلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء العدد عقل متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما تم بشعورها أمر الظهور وقام أمر الاشعار بنفسها الهوائى المقطع بالتقطيعات الحرفية فكما ان النفس الرحمانية ظهرت فيها وبها بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها الانسانية أيضا بسببها بصور الكمالات المختلفة فكأنها صدى لاصل الحقائق أو عكس لصورها انعكست منها لشدة صقالتها الى ما بينها من الهواء لما بينها وبين الروح الحيوانى الذى هو مستواها أولا من المجانسة ثم ذلك الصدى ما رجع الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد تم الامر ألا الى الله تصير الامور (ختم ووصية) فقد أودع فى تلك الفصول اصول ان أيقنتها سهلت عليك الغوامض الالهية واتضحت لديك الحقائق الخبية فصنها عن غير أهلها ولا تضن بها على أهلها فان ترك الاول ضلال واضلال وفعل الثانى ظلم ووبال وعليك بتعرف الاستبهال بكثرة الاختبار واياك والاغترار بظواهر الآثار فهذه الطبقة أعز فى الناس من الكبريت الاحمر بل لا تكاد توجد الا فى الاقل الاندر واعلم أن ما يلحقك من التبونة فى سوقها الى أهلها أهون مما يلزمك فى افشائها عند غيرهم فان الاول تأخير والثانى تفويت والمؤخر تداركه دون الفائت وأنت تعلم ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاضرار فى البلاد فكن على بصيرة فى أمرك ذا عزيمة فى سرك وجهرك وتيقن ان بث الحقائق الى غير أهلها مذموم فى الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاضدت فيه الاشارات الولوية ولا تضيق صدرك ممن ينكر قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرن جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا لنفحات الله فى أيام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون واذا أوردك رائد النظر هذا المرتع المقدس والموقف المؤنس

فقل لاهلك من القوى الدراكة امكثوا انى آنست نار العلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى واخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بحبال خيال أهل الجدال فانه سحر مفترى وألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسنى فى أوقاتك وأشركنى فى صوالح دعواتك والصلاة والسلام على المقدسين خصوصا سيدنا سيد الكل فى الكل وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين تنجز تحريره بيمين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغنى محمد بن أسعد بن محمد المشتهر بجلال الدوانى بعد العشاء الاخيرة من ليلة الخميس الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ببلدة تبريز حماها الله عن الحوادث والفتن فى الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعى بانيها وأسكنه أعلى غرف الجنان وكان فى يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع حادثة الحرب الذى وقع بين عساكر آمد وديار بكر وعساكر أذربيجان والعراق وهجوم الاولين على الآخرين وتلاطم أمواج الفتن هكذا وجدت مكتوبا فى آخر نسخة نقلت منها هذه النسخة فرحم الله مؤلفها وناسخها ومن يستنسخها ويطالع فيها وقد تنجز تحريرى ببلدة الرها سنة سبع وستين ومائة وألف وأنا الفقير الى آلاء ربه ذى المواهب محمد المدعو بين أترابه بالراغب الوالى اذ ذاك بولاية الرقتين وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لوليه * والصلاة على نبيه * فانى لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة بالزوراء المشتملة على زبد من الحقائق ونبذ من الدقائق وهى من خصائص الزمان * اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكشوفة القناع الى الآن * بل على ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان * وكانت بجملة معضلة يستعصى على بعض الطالبين أبياتها * ويختفى على جل الناظرين خبياتها * التمس منى بعض الصادقين فى الطلب * المتحلين بدقائق حسن الادب * ممن حمدت سيرته * وزكت سريرته وذكت بصيرته جعله الله كاسمه عليا على مراقى المعالى * وخلصه نجيا عن العزائم القاطعة عن العوالى * أن أكتب عليها حواشى * ترفع عنها الغواشى * فأجبته الى مسؤله * وأعنته على مأموله * واكتفيت بقدر الضرورى فى تفهيم ما فيها * وما أقدمت الاعلى سبيل الندرة على تفصيل ما فى مطويها * فان ذلك خطب عظيم يستدعى توجها الاتقا * وتجردا فائقا * وعسى أن يتيسر فى ثانى الحال * على فراغ من البال * وشرطت على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الاصل ان اكتفى بالواردات الجديدة * ولا أتعقب المورودات العديدة * والله الهادى الى سواء الطريق * وبيده أزمة التحقيق * وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق * فأول ما أقول ان لهذه الرسالة شأنا وهو أنى رأيت فى ظاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين

ويعسوب المسلمين عليا رضى الله تعالى عنه وكرم وجهه فى مبشرة طويلة محصلها انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بنظر العناية ومعتنيا بشأنى بطريق الكلاية فصار ذلك باعثا الى أن أعلق رسالة منعوتة باسمه العالى متبركا به واتلوها على روضته المقدسة وقت التشرف بزيارته والاكتحال بذرور تراب عتبته وكنت مترددا فى تعيين المقصد فى تلك الرسالة فتارة كنت أعزم ان أكتبها فى تحقيق ماهية العلم لمناسبة قول النبى صلى الله عليه وسلم أنا مدينة العلم وعلى بابها وأخرى يخطر ببالى غير ذلك ولم يتعين شئ من الخواطر الى أن وفقنى الله تعالى للاستسعاد بلثم العتبة القدسية الغروية والمشهد المقدس الحائرى على النبى صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنها الصلاة والسلام ثم بعد المراجعة سألنى واحد من أصحابى المستعدين لادراك الحقائق ممن كان له درك رائق و ذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمسمى وقد قرأ على كتاب حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الابجل شهاب الدين السهروردى وكنت أقررله اثناء مباحثة هذا الكتاب طرفا من السوانح وأملى عليه بعضا من اللوائح ان أجمعها له فى رسالة فصار سؤاله باعثا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها فى خاطرى فى أقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى أن أتممتها فلما نظرت فيها بعد التمام وجدتها بعينها هى التى كانت ترام فتيقنت ان نفحات الامداد فيها كانت تهبة من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوى على جودى الحكم والحلم على النبى وعليه الصلاة والسلام والتحية والاكرام ووسمتها بالزوراء وهى اسم الدجلة والمناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المؤنسة والله تعالى مناح الغيوب فتاح القلوب (قوله الحمد لذاته لوليه بذاته) الضمير الاول راجع الى الحمد وكذا الثانى وضمير بذاته راجع الى الولى أى الحمد يختص من حيث ذاته لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى بمعنى انه لا يحتاج فى رجوعه اليه الى توجيه حامد اياه اليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل حمد فهو له سواء وجه اليه أو الى غيره بل هو الحامد والمحمود لانه المظهر لكمالات نفسه وان أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله (قوله والصلاة على مرتبته الجامعة لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهى عبارة عن افاضة الظهور والكمال والوجود منبع كل خير وكمال وأما سائر الكمالات فتفرعة عليه وغاية الكمال التحلى بجميع صفات الله تعالى وأسمائه والقابل للفيض الوجودى وما يتفرع عليه من الكمالات أولا من حيث حقيقته النورية وآخرا من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهى له بالذات ولغيره بالتطفل والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استنزلها أحد أو لم يستنزل فظهر التوفيق بين المرتبتين (قوله وبعد فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال أصاب

الارض

الارض نبذة من المطر أي شيء يسير والحقيقة هي الامر الثابت المتأصل في الوجود وخص في الاصطلاح بكنه الشيء المتحقق والدقيقة هي السر الدقيق الذي لا يطلع عليه كل أحد فرتبة الدقائق أجل من مرتبة الحقائق ولذلك أضرب عنها بلفظ بل المشعرة بالترقي (قوله منبئة عن تشبيهات مبنية على تنبيهات تنبه الراقدين على أوطئة الغفلات) جمع وطاء وهو ما ينام عليه كاللحاف وغيره (قوله في ظلمة ليل الحجب والجهالات) افراد الظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم الكفر كله ملة واحدة وايماء الى تساوي أقدامها في عدم الوصول (قوله فقد طلع الصباح) أي ظهر الحق (قوله بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها) فان الحقيقة انما تختفي بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين وفي آخر الزمان تترقى الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشاف الحقائق فقد طلعت الشمس من مغربها هذا مع أن أنوار الحقائق انما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق المؤيد عين أعيان الشهود انسان عين الوجود محيي الدين محمد الاندلسي الطائي رضي الله تعالى عنه وأرضاه هذا ولا تظنن أنا نرفض الظواهر ونقصر المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل نثبت الظاهر على مراد الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز حقائق أخرى باطنة (قوله وتقع الامثال الواردة في مضربها) الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليه وعليهم السلام أشاروا الى خواص آخر الزمان وغرائبه وقد قربت الساعة وعجائبها الموعودة (قوله عن لسان استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب البتة وتنكير الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى أن الاستعداد المستدعي للاجابة استعداد عظيم أو للابهام فانه عسى أن يكون الجالب لها استعدادا خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالبين الملتمسين لها ظاهرا (قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد) وجه مناسبة الخاتمة للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون للهداية (قوله ان ربك لبالمرصاد) أي كائن على الصراط المستقيم ليهدي اليها (قوله تمهيد) هذا كالمقدمة للمباحث الآتية ولذا عنون بالتمهيد (قوله وكون الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر أن يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فأجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى أنها ليست بذاتها أثر الفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض انه أثر الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد أن ينتهي الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير في الذات وبمعنى أن كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهي ولا ينافي ما ذكرنا لان مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر الفاعل أي الفاعل مستتبع لذات المعلول

ثم ان العقل ينتزع من المعلول الوجود و يصفه به كما هو رأى الاشراقيين لا أن الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفي احتياجها في ذاتها الى الجاعل بالمعنى الذي حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالى وتفصيله يطلب في حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسم بالتذكرة لانه بحث مفروغ عنه في الحكمة يتذكر ههنا ليستعان به في المباحث المترتبة عليها (قوله تبصرة) لما كان فيها افادة مالم يتبين في العلوم المتداولة وسمها بالتبصرة (قوله تشديه) يعني ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة كما هي في مدارك المحجوبين فهي ممتنعة وجودا وظهورا أما الاول فلان غير الحق الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا وأما الثاني فلان الظهور انما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحق وهي بهذا الاعتبار أخذت مغايرة لذاته فلا يتصور ارتباطها به وأما اذا أخذت من حيث هي تابعة له قائمة به فهي موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود أي ظاهرة فالاعيان الثابتة أعني تلك الحقائق بذواتها التي يعتبرها الوهم ليست بموجودة أصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي الماهية المغايرة للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهي ليست بموجودة أصلا لا حقيقة لاستحالتها ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود أصلا بل انما تصبغ الحق به بمعنى أن رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقته الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا حقا ثم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا المجمل فيهديك الى التفصيل فهو يحق الحق وهو يهدى السبيل (قوله تنبيه) وجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكرة أخرى) وجه العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا المبحث أعني استحالة انعدام الشئ بالمرة من المباحث المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال المبحث السابق ان يوسم هذا الاصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية أو مجردة بالنظر الى ماهو ذاتها بالحقيقة معنونا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب المأخذ فان المبحث السابق معد له ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكرة على سبيل التقريب اشارة الى أن غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة مخزون مذهول عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تنبيه) وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة (قوله فزوال المعلول بالحقيقة) حمل الظهور على الزوال

باعتبار

باعتبار الاستلزام الظاهر مبالغة فى ذلك الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله فهو اذن من مزايلة العلة) أى زوال المعلول فى الحقيقة راجع الى مزايلة العلة لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشؤن باعتبار افراد زوال المعلول (قوله ازاحة وهم مما سبق واثارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل أو يقال) اشارة الى ذلك وهذه اللمعة نافعة جدا فى تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطاء) تمهيد مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزمانى وجدته شأنا) اشارة الى أن الحوادث باسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة فى الخط اليه وتحقيقه أن الاجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هى التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها فى الخيال الامتداد السرمدى المعبر عنه فى عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا جزء فى الزمان بالفعل لا جزء فى ذلك الامتداد أيضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية فى كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك ليس فى هذه الحركة أيضا جزء بالفعل ونسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة فى حركات الافلاك والزمان اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة فى حركة الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير فى الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور أيضا بالفعل وما يتراءى من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكيفية والكمية فى الحركتين المذكورتين فان شيأ منها لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل اليه انه أمر واحد مستمر فافهم ذلك فانه اجدى من تفاريق العصا (قوله فما ظنك بأعلى شواهق العوالى) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها وجه احاطة علمه الاول تعالى) لما تبين أن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضى واستقبال فهو تعالى عالم بكل منها فى وقتها من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط أصلا و يعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا أيضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ من المضى والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تمثيلا فى تقريب ذلك الى الافهام (قوله فانه مما خفى على كثير من أهل الجدال) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى أن هذا يفضى الى نفى علمه تعالى بالحوادث فى الازل لان العلم

مالم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشئ الا بالقوة كما أن البصر اذا لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشئ المعين لابد فيه من تعلق العلم به ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذى يثبتونه من غير تعلق به والا كان الواحد منا حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو باطل والحكماء لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على جلية الامر (قوله ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها) فان وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا أن المشار اليه بقولنا انا أمر موهوم متعين واقع بين طرفي المنقضى والآتى لان المفروض فى الزمان والحركة الحاضرة المفروضة فى الحركة الامتدادية والانانية أيضا من الحوادث فكل ما قارن من حدودها المفروضة لحد مفروض من انانيتنا المذكورة فهو حاضر لدينا وما سواها فان اتصف قبل تلك المقارنة لحد مفروض من الانانية فهو ماض وان لم يتصف بعد وسيتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبه التى يلزم على تحقيق سبب حالها الخ) يعنى أن تحقيق سبب وجود الحوادث مبحث مشكل فى الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث وان كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل فأجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهى الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها الا الى نهاية وزعموا أن التسلسل فى الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا تمكن العقل من التطبيق بينها الذى هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خبير بما فيه لان عدم اجتماعها فى الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلى الراجع الى فرض الانطباق بينها وأيضا لما كان أوائل الصادرات عن الواجب هى العقول المجردة وهى قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث منها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور القديمة فى سلسلة العلية فحاولوا التفصى عن ذلك بأن الحركة لها جهتان احداهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح أن يفرض له فى كل آن فرض من الاوضاع غير الفرض المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسب التى تلزمها وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة له فى آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهى مستندة من حيث الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى أن هذا

الكلام غير منقطع فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض أنها قديمة أو الى مباديها وهى أيضا قديمة أو الى غيرهما وهو منتف هذا كله فى علة وجود الحوادث وأما علة زوالها ففيه أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية الى ذلك الحادث هى الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى أن جميع تلك الحوادث لها مدخل فى وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها الطارئ فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الابزوال علتها التامة وعلتها التامة مركبة من المبادى القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة ثم صارت معدومة وزوال المبادى القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه الحيثية فانها الى الابد متصفة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهى بهذا الاعتبار كانت متممة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته التامة على حالها فطلبوا التخلص عنه بأن تلك السلسلة علة تامة لوجود الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا وجد ذلك الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أعنى انتفاء المانع الذى هو معتبر فيها فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه انه يلزم أن يعود ذلك الحادث بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقق العلة التامة بجميع أجزائها فلهم أن يدفعوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما للعلة التامة أو يقولوا ان اتصاف الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بناء على استحالة اعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهى مفقودة حينئذ ثم يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج فى زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما أن يدوم ذلك المانع فيلزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدى وهو غير لازم عندهم أو يزول فيكون هناك حادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى فى زوالها وهو منتف والمخلص منه أن يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا افضت سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود الوضع المقتضى لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتفى تلك الصورة عند وجود ذلك الوضع وتحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انا ننقل الكلام الى زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدور وان كان لزوال الوضع السابق وقد كان زواله جزأ اخيرا من علة حدوثه مجامعا له يلزم كون علة الحدوث والزوال أمرا واحدا بعينه ضرورة أن تمام ما فرض علة للزوال من المبادى القديمة والاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذى فرض مانعا هو بعينه علة للحدوث وان كان زوال ذلك الوضع لزوال أمر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع أو لحدوث أمر آخر كذلك لزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند آحاد كل منها فى زوالها الى آحاد الاخرى فى وجودها أو زوالها والحوادث الغير المتناهية لا تنتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون فى الوجود اجسام غير متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التفصى عنه بوجه يخلو عن حزازة اذ غاية ما يمكن أن يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة فى الخارج بل هى مفروضة كالآنات المفروضة فى الزمان والحدود المفروضة فى المسافة كما صرح به الفارابى واذا لم تكن موجودة فى الخارج لا تقتضى علة موجودة فى الخارج ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم أنها غير موجودة فهى ليست فرضية محضة ضرورة أن الوضع المقارن للآن من اليوم غير الوضع المقارن لمثل الآن من الامس لان العقل يشير الى هذا الوضع فيحكم عليه بأنه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا محضا لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فهب أن ذلك الوضع غير موجود فى الخارج الا أن له نحوا من الوجود ولو بالقوة القريبة قربا لم يكن له فى الآن السابق فلا بد له من علة ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة أيضا فان الوصف الذى لم يكن لشئ ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشئ فلا بد له أيضا من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجودا بالفعل أو بالقوة أو غيره الى أى معنى كان ولا مخلص من تلك الشبه والشكوك الا بما حققناه من حال الحوادث أنها ترجع الى أمر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن يفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الوحدانى دفعة واحدة كما فصل الكلام فيه فى المتن (قوله ومنها اسرار النسخ) أى الحكمة والغاية المطلوبة وهو مراعاة المصالح التى هى مقتضى خصوصيات الازمنة وما يقارنها من الاستعدادات وحقيقته وهى مقارنة بعض الحدود المفروضة فى الحكم التشريعى المستمر للحدود المفروضة فى الحكم الايجادى المستمر (قوله وانه ليس يوهم نقضا) أى فى الاحكام الالهية كما تخالج الاوهام العامية بأن الحكم بحرمة الشئ يناقض الحكم بحليته كما أن الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله أو نقصا) كما توهم بعض الوهماء

ان

ان الحكم بحلية الشئ والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم أولا وآخرا ضرورة أن احد الحكمين كاذب ويقرب من هذا ما نقل عن بعض التابعين في سلوك مسلك التحقيق من استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها في الاديان السالفة وذلك وهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافي تقيدها بالزمان اذ ليس معناها أنها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية جميعها وضعية بل معناها كونها نجسا مادامت حقيقتها باقية في زمان نبينا صلى الله عليه وسلم ولا يزول عنها حكم النجاسة الى أن تستحيل الى الخل ففي تلك الحال تزول صورتها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخلية وأعجب منه ما تكلف بعض من تلاه التفصي عن هذا الوهم الذي تخيله شكا عظيما حقيقا بأن يشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر له ما خفي على من قبله من الانبياء من حرمتها بعينها وهذا العذر أشد من الجرم وأنت بما فصلنا لك واقف على جلية الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكمال (قوله فان الحكم التدويني) أي التشريعي سماه بذلك لكونه مدونا كافة الناس بالتدوين به (قوله يحاذي الحكم التكويني) أي الايجادي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو صفة حقيقية منشأة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والحكم التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمتنع التخلف عنه عقلا والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بمعنى أن الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما أن العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر بذلك وهي ههنا شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله تبصرة) وجه العنوان يظهر مما سبق في نظائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة من حيث ذاتها لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصور تعينها الها احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها تظهر في مواطن الرؤيا بصور جوهرية أعني صورة اللبن وكما أن الظاهر على المدارك الباطنة في اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم

الا أنه يتجلى فى كل موطن بصورة بعينها يعينها له ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس فى أحكام الطبيعة الذى لا يعرف الحقائق الا بصورها لتعوّدها بالعوائد المألوفة الطبيعية ينكر الحقيقة عند تبدّل الصورة ولا يعرفها لتحوّلها فى ملابسها لكن العارف الدراك الذى له نفس قوية لا يصير مغلوبا بالاحكام خصوصيات المواطن ولا يحجبها حكم موطن عن أحكام المواطن الاخر يعرفها فى سائر ملابسها ولما كانت هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز فى الطباع المألوفة المنهمكة فى العوائد المالوفة مع جلالة شأنها وكونها مرقاة الى الاطلاع على أسرار نفيسة أمر بايقانها وأشار الى نباهة شأنها بقوله فأيقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (قوله تنبيه) وسمه به لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم) فانها بأسرها صور لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التى تستوطنها النفس فى مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التى هى مقتضى تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صور تظهر على النفس فى مواطنها (قوله بل انكشف عليك أسرار غامضة) من أحوال المبدا وظهوره فى الكثرات فان ذلك يتحصل و يتقوّم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال والاخلاق الظاهرة فى النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفى النشأة الاخروية بالصور التى تقتضيها أحكام تلك النشأة الاخروية كما فصل فى الشريعة الحقة (قوله واطلعت على سرّ قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين) فان الآية بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين فى الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بناء على التحقيق الذى سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التى هى محيطة بهم فى هذه النشأة هى بعينها جهنم التى ستظهر فى الصور الموعودة عليهم كما أنذرهم الشارع عليه السلام الا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها فى هذه النشأة عليهم بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الا بصورها وأما النفس المحيطة بالحقائق وتقلبها فى الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد ينعكس ذلك الى مرآة خيالها التى هى مشكاة مصابيح النفس فتشاهد تلك الصور بأعيانها كما هى مع مشاهدتها للصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال دائمة لهم بل مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد فى الحديث المشتمل على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو فى الصلاة حذاء الحائط وربما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس حال المحجوبين كما سمعت من استاذى العالم العامل محيي الملة والدين رحمه الله نقلا عن بعض من لاقاه من الثقات أنه كان فى بعض النواحى رجل من الاولياء فدخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا وكان الولى مستغرقا فى حاله فلما نظر اليه قال لخادمه أخرج هذا الحمار ولم يكن يرى منه الاصورة الحمار ثم بعد أن زال عن هذه الحال أخبره الخادم بما جرى فقال ماقلت الاما رأيت ولم أكن واقفا على ماتقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما الخ) فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال فى الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الجرجرة فى الحال والجرجرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون فاعل قوله تجرجر الضمير الراجع الى الذين ونار جهنم مفعوله أو بمعنى الحركة وحينئذ هو لازم وفاعله نار جهنم (قوله ان الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول بعينه غراسها (قوله الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما أن البذر وهو مادة ما ينبت منه بل هو الذى يظهر بعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذا الاعمال والاخلاق المكتسبة فى الدنيا مادة الجنة والنار وهى بعينها تظهر فى ذلك الموطن بصورة ما يظهر فيهما من اللذائذ والمكاره ثم لا اشكال فى الشك والتحقيق وقد فصل مضمونه فى الحاشية السابقة (قوله وفى آخر صورة مستقلة مستغنية) لم يقل بصورة جوهرية لئلا يتوهم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجى فانه مخالف لما اصطلح عليه أهله فانهم عرّفوا الجوهر بأنه الممكن الذى اذا وجد فى الاعيان لم يحتج الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده فى الذهن وافتقاره اليه أنه لا يحتاج الى المحل المقوم فى الوجود الخارجى وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير فالجوهر الموجود فى الذهن جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والموجود فى الخارج جوهر لا عرض فالتشبيه فى أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها فى الذهن منتفية عنه فى الوجود الخارجى ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصله الذوق الصحيح وكان الغرض منه تأنيس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو طبعهم لمنافرته لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأنيسا تكسر به صولة نبو طبعك الخ (قوله زيادة كشف) وسمه به لان تفصيل ماسبق وماذكر فى هذا الفصل ظاهر لاخفاء فيه (قوله ومن ثمة) أقول ان شأن العلم تكثير الواحد وذلك فى العلم التفصيلى المحصل بما يلى الجنبة السافلة من النفس ونهايته فى المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد الكثير) وذلك فى العلم الحقيقى الاجمالى المتقوم بما يلى الجنبة العالية من النفس وكماله فى المدرك الشهودى المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لامزيد عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه فى الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما فى طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرها الا أن الذوق الفطرى الذى يلى مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لا يستغنى بالكلية

عن المخالطة بخلاف ذوق الشعر والالحان وما يقرب منهما (قوله رمز) وجه العنوان ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال فى التعرض له بمزيد الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها الذى سائر أجزائها بمنزلة فروعها وشعبها والروابق واللواحق كافية فى تحقيقه لمن له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله تنبيه) وسمه به لانه مذكور بالقوة (قوله عددتها النفس بما الهامن الاستعداد) اشارة الى أن ما بين لفظى العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقى المنبه على الاشتراك فيما بين مبنيهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل وجد فيها لطائف مفصحة عن أصول الحقائق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض المتأخرين من أهل الذوق الكامل جزاه الله عن طلبة الحقائق حق الجزاء (قوله تكملة فى تحقيق النفس الانسانى ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرحمانى ووجه العنوان به ظاهر لان الغرض الاصلى من الرسالة تحقيق المبدا والمعاد وقد حصل ذلك مما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل هذا المقصود فانه أخص خواص النفس التى هى مرجع الكل (قوله فكانها صدى لاصل الحقائق الخ) يعنى كان الكلمات صدى لتلك الحقائق فكان الحقائق باعتبار صورها العلمية أصوات عينية وتلك الكلمات صداها وتلك الحقائق أصوات أصلية بالاتفاق والالفاظ عكسها اللائح على مرآة الهواء لشدة صقالة النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما فى الصقيل من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها والمناسبة بين النفس والهواء بمجانسة الروح الحيوانى الذى هو متعلق النفس ابتداء فان الروح الحيوانى جوهر هوائى وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور اليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك النفائس ووضعها عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بمقتضياتها حالا وقولا وفعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقائقها تشوش عليه ما تقرر له من المجملات الحقة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التى أخذها عن ألسنة حملة الشريعة الحقة فظل هائما فى مهاوى الحيرة وضل ضلالا بعيدا ولهذا يرى أكثر متشدقى زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة أئمتهم ومجالسة أجلتهم كانهم لم يستفيدوا منهم الا خباثة الاعتقاد ورذائل الاخلاق وفرط الاعجاب بهم وبما سمح به صروف الدهر من انتظام أمور معاشهم ولا يكادون يفقهون قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى أعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية كلمات ما لهم علم بمواردها ومشارعها وينقلونها الاعلى وجهها بل يحرفون الكلم عن مواضعه وجمعوا ما لا يشمون رائحته من كتبهم جمعا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا أولئك كالانعام بل هم أضل أعاذنا الله وسائر المسلمين

من

من الضلال والزلل ووفقنا لما يغنينا من العقد والقول والعمل وله الحمد يوافي عند نعمه ويكافى مزيد فضله وكرمه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين حرر بعد بنية الرها الثلاث بقين من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وألف (شرح الرسالة الوضعية) المنتخب من بعض شروحها المقتصر على ماهو الاهم في تصحيح ألفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة) المشار اليه بهذه العبارات الذهنية التي أراد كتابتها او بيان أجزائها نزلت منزلة الشيء المشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلته من علم أو مال مشتق من الفيد بمعنى استحداث المال أو الخير وقيل اسم فاعل من فأدته اذا أصبت فؤاده وفي العرف هي المصلحة المترتبة على فعل من حيث هي ثمرته ونتيجته وتلك المصلحة من حيث انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفاعل بالفعل تسمى غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل على الاقدام على الفعل وصدور الفعل لاجلها تسمى علة غائية والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما أن الغرض والعلة الغائية أيضا كذلك لان الحيثيتين متلازمتان ودليل اعتبار كل حيثية فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلة الغائية بالعكس فالاولان أعم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يترتب على فعل فائدة لا تكون مقصودة لفاعله وأما حمل الفائدة على ما اشير اليه بهذه فحقيقة عقلية لغة وعرفا اذ العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة مترتبة على تصحيح حروفها واخراجها من محالها ويجوز أن يكون مجازا في الاسناد باعتبار أن لتلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشتمل اشتمال الكل على أجزائه على مقدمة وتقسيم وخاتمة ووجه الضبط أن ما يذكر فيها اما أن يكون مقصودا أولا الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة أو بالعكس وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لمشخص باعتبار تعقله وتشخصه وقد يوضع له باعتبار تعقله بأمر عام ذاتي كما في الحروف أو عرضي كما في المضمرات وأسماء الاشارات وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين المشخصات ثم يقال عبر عن التعيين الذي هو الوضع بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه المشخصات بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد بالحيثية دفعا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم كل واحد من أفراد ذلك الاسم المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعا وتصريحا بأن الموضوع

هـذا الشخص من افراده وهـذا الآخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أى لا يفاد به الا واحد متجاوز القدر المشترك فانه غير مفاد ومفهوم منه على أنه المستعمل فيه بحسب الوضع عـلى ماتوهـم بعض الظاهـريين فى الضمائر وأمثالها وشرط استعمالها فى المشخصات التى هى افـراد المعنى الموضوع له حتى لزمهم عدم استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له وكونه مجازا دائما بلا حقيقة فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له بتقدير اللام قيل ان عطفه على الخبر الذى هو آلة ان قرئ فتعقل مصدرا وان قرئ على صيغة المضارع المجهول من الثلاثى المجرد فانه منصوب على الحالية ولأنه عطف عليه أيضا بتقدير اللام فالوضع كلى والموضوع له مشخص (أقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه على مايقتضيه التقسيم العقلى أربعة لانه اما مشخص أولا وعـلى كل تقدير فالوضع اما خاص أولا فالاول مايكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هـذا الوضع وضعا خاصا الموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت بازائه لفظ زيد والثانى ماوضع لمشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع وضعا عاما الموضوع له خاص كأسماء الاشارات وهـذا القسم هو الذى يعتنى بشأنه ويجب أن يكون معناه متعددا مثل المشترك والثالث ماوضع لامر كلى باعتبار تعقله كذلك لا بخصوصه وشخصه سواء كان بملاحظة ذلك الكلى بخصوصه أو بأمر يشمله ويسمى وضعا عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازائه والرابع ماوضع لكلى باعتباره بخصوص بعض أفراده وهـذا القسم مما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لا يعقل كونها مرآة لملاحظة كلياتها بخلاف العكس واكتفى المصنف بالقسمين الاولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث وعـدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصلى والقسم الاول وان كان كذلك الا أنه لما شارك الثانى الذى له خفاء وتعلق تام بالمقصود فى تشخص المعنى تعرض له لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلى) وانما وصف الوضع بالكلية والعموم مع أن الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الا معينا باعتبار أن ماهو وسيلة اليه فى تعقل الموضوع له بأمر عام مشترك بين أفراده فهو من وصف الشئ بما هو من صفات سببه وآلته وذلك أى اللفظ الموضوع المشخص باعتبار أمر عام مثل اسم الاشارة فان هـذا مثلا موضوعة للتأنيث بتأويل اللفظة أو الكلمة ووجـه التذكير فى سماه ظاهر وفى بعض النسخ موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون بمعنى الموضوع له على الحذف والايصال ويكون مسماه عطفا تفسيريا له ومسماه المشار اليه المشخص مسماه مبتدأ أو المشار اليه المشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل الشركة فلا يقال هـذا ويراد به مفهوم كلى بل لا يقصد بهذا الا واحد مشخص وكذا

الحال

الحال فى أنا وأنت (تنبيه) لفظ التنبيه يستعمل فى مقامين أحدهما أن يكون الحكم المذكور بعده بديهيا والثانى أن يكون معلوما من الكلام السابق وههنا الحكم المذكور بديهى أولى اذ تصور طرفيه بالاسناد يكفى فى الجزم بالنسبة وليس ما ذكره استدلالا بل تنبيه يذكر فى صورة الاستدلال والبديهيات قد ينبه عليها ازالة لما قد يكون فى بعض الاذهان القاصرة من الخفاء ماهو من هذا القبيل أى ماصدق عليه اللفظ الموضوع لمشخصات باعتبار اندراجها تحت أمر عام لا يفيد الشخص الا بقرينة معينة لان وجه افادته الواحد من تلك المشخصات بعينه ليس الا وضعه له وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى المسميات أى مع اشتراك الكل فى ذلك لابد فى افادة التعيين من أمر ينضم اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى بالقرينة فان قيل ماهو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة سيان فى عدم افادة المعنى الموضوع له بدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له فما الفرق بينهما قلنا الفرق لزوم التعيين فى المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعدده فان قلت اللفظ بحسب استعماله فى معناه الحقيقى لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازى على ماهو المقرر فكيف حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره هو أن اللفظ الموضوع لمعنى يكفى فى صحة الاستعمال فى معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال بخلاف المجازى فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك لبصرف عن ارادة المعنى الحقيقى الذى وضع اللفظ للاستعمال فيه واحتياج القرينة فيما نحن فيه وفى المشترك لدفع مزاحمة المعانى الحقيقية وفهم المراد لا لاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم ضم قيدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسما مباينا أو غير مباين باعتبار تنافى القيود أو لا تنافيها (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله الموضوع له اما كلى أو شخص والاول أى الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلى اما ذات أى مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات ما لا يكون حدثا ولا مركبا منه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المعتبر فى جميع تصاريف المشتقات وانما أخرجه عن اسم الجنس ليبتنى عليه بيان معنى المشتق ومعنى الفعل فكأنه قال المدلول الكلى اما حدث وحده أو غيره وحده واما مركب منهما وذلك اما بأن يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المعتبرة فى معانى الاسماء المشتقة واما بأن يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره نسبة تامة خبرية أو انشائية كما فى الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر العقلى ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختص ذلك المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله أو نسبة بينهما لانها السبب فى وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بأن تعتبر الذات أولا وتعقل نسبة وتقيد بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث على ماهو معنى المشتق واما أن يعتبر قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الفاعل أو الثبوت وهو الصفة المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لحصوله وهو اسم الآلة أو مكانا وقع فيه وهو ظرف المكان أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بان يعتبر الحدث أولا ثم يلاحظ انتسابه الى الذات وهو الفعل فى جعل الفعل من أقسام ما مدلوله كلى تأمل فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا ظاهر وأما مجموع معناه الذى هو الحدث والنسبة المخصوصة التى لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث وفاعله المخصوص آلة لتعرف حالهما مربوطا أحدهما بالآخر فى كليته وصحة حمله على شئ نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى أى اللفظ كالحرف الثانى أى اللفظ الموضوع لمعنى مشخص فالوضع أى وضع اللفظ لذلك المشخص اما مشخص أيضا بأن يكون الموضوع له مشخصا واحدا لوحظ بخصوصه أى بما يعينه أو كلى أى عام بأن يكون الموضوع له كلا من المشخصات لوحظت اجمالا بأمر كلى يعمها صدقا والاول أى اللفظ الموضوع لمشخص وضعا خاصا العلم أى العلم الشخصى المتبادر من لفظ العلم وأما العلم الجنسى فخارج عن مورد القسمة اذ معناه كلى والثانى أى اللفظ الموضوع لمشخص وضعا عاما أقسام أربعة الحرف والضمير واسم الاشارة والموصول ووجه الحصر فى هذه الاقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى فى غيره أى حاصلا فى متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه بمعنى أنه لا يتحصل فى الذهن ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعقل بتعقله وهو الحرف كمن والى مثلا فان معنى من ليس مطلق الابتداء بل معناها ابتداء خاص متعلق بشئ معين فلا يفهم معناها الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص الا وضعا عاما فلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعانى وضعا واحدا أو لا يكون كذلك بأن يكون معنى حاصلا فى نفسه متحصلا بدون انضمام أمر اليه واذ قد عرفت أن الالفاظ الموضوعة لمشخصات وضعا عاما يحتاج حين استعمالها الى قرينة لافادة التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب اريد به المعنى المصدرى بمعنى المخاطبة فيتناول ضمير المتكلم والغائب فالضمير كأنا وأنت وهو فان ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر ولما شارك اسم الاشارة والموصول والضمير الحرف فى كونها موضوعة بأوضاع عامة مخصوصة اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالمفهومية لكن لا يتعين شئ مراد من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا

لفظا وأما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة غيره فلا يتعقل بنفسه ثم أشار الى ان الموصول وان كان موضوعا عاما للمشخصات مخصوصة لكن المخاطب ربما لم يفهم من الموصول عرفا انحصاره فى شخص معين كقولك لمن سمع أنه جاء واحد من بغداد الذى جاء من بغداد رجل عالم فبهذا الاعتبار عده كليا مع جعله من أقسام المشخص وأما الضمير واسم الاشارة اذا كانا باقيين على حالهما فانه يفهم المخاطب منه ما يمنع تصوره من الشركة وان كانت فى غيره فاما حسية بأن يشار الى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء المخصوصة وهو اسم الاشارة أو عقلية بأن يشار الى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة اليه معهود بين المتكلم والمخاطب انتسابه اليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضميرى المتكلم والمخاطب موضوعة لشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود الى الكلى ولفظ هذا قد يشار به الى الجنس وكذا الذى قد يراد به كلى تعلق علم المخاطب والمتكلم بانتساب مضمون جملة اليه كما اذا قيل الذى جعل مورد القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز عد الموصولات واسم الاشارة والضمائر مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع لمشخص وقد أجيب عن الاشارة الى الجنس بأسماء الاشارة بابتنائها على جعله بمنزلة المحسوس المشاهد ولم يتعرض لمثل ذلك فى ضمير الغائب والموصول ولا يبعد أن يرتكب فى الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكر سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية وهو الموصول قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر فى الاقسام المذكورة اذ أسماء حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد تلفظ اللافظ وذلك التعدد تدقيق فلسفى لا يعتبره أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع أمرا معينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحركة مفتوح ما قبلها تقلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها تقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها فى الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان فاذكر أن

التعدد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ فمالا يلتفت اليه (الخاتمة) تشتمل على تنبيهات أي على كل منها ان أريد بها الالفاظ والا يلزم اشتمال الشئ على نفسه وان أريد بها المعانى تكون من قبيل اشتمال الظرف على المظروف باعتبار أن الالفاظ قوالب المعانى (الاول) أى التنبيه الاول الثلاثة أى الضمير واسم الاشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتها ليست معانى في غيرها يعني معانى هذه الثلاثة مشتركة في أن كلا منها بتمامه معنى في نفسه ملحوظ قصدا مستقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه وبه وان كانت تلك المدلولات تحصل بالغير أى ليس كل من تلك المدلولات متحصلا في العقل بحسب فهمه فاوضع بازائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والاشارة حسا أو عقلا فهي أسماء أى اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة بالمفهومية فهي أسماء لان الاسم ما يكون تمام معناه كذلك (التنبيه الثانى) الاشارة العقلية لا تفيد التشخص هذا اشارة الى الفرق بين الموصول والمضمر واسم الاشارة بأن الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد الجزئية وعلل ذلك بقوله لان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية أما كون القيد كليا فظاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الا على انتساب مضمون جملة على ذات من غير تعيين وأما كلية المقيد مع أن معنى الموصول مشخص على ما قرره فمن حيث ان المفهوم العام بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذى هو آلة لملاحظة المشخصات ولاشك أنه كلى مقيد بمضمون الصلة الذى هو كلى أيضا فلا يفهم السامع منه بمجرد ذلك مشخصا مانعا من الشركة وان صح فهم المشخص بانضمام أمر خارج كما اذا انحصر انتساب مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس فان كلا منهما يفيد التشخص فيفهم السامع منهما ما يمتنع فيه الشركة فلذلك كانا أى المضمر واسم الاشارة جزئيين وهذا أى الموصول كليا وفيه بحث اذ الموصول موضوع للمشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الكلية اللهم الا أن يقال المراد أن الموصول عد كليا نظرا الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة والاشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارجى لأن الموصول كلى حقيقة فلا يستقيم كلامه اذ القرينة المفيدة للتشخص المحتاج اليها في الاستعمال ان اعتبرت فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم افادة الجزئية في الكل لكن لما كان المعتبر ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكموا بأن قرينة الموصول هي الصلة والاشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التنبيه الثالث) علمت من هذا أى مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والمضمر حيث صرح بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع في المضمر وعلمت أيضا فساد تقسيم الجزئى اليهما دون الاشارة كما فعله بعضهم ظنا أى بناء على ظن أن ذلك أى اسم

الاشارة موضوع لامر عام الا أنه يتعين بقرينة الاشارة الحسية في استعماله في معين دون أصل الوضع ومدلول الضمير يتعين بالوضع الذى هو مناط الجزئية ووجه الفساد مامر من أن التعين فيه أيضا وضعى كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير اليهما أى متجاوزين اياه حيث لم يشمله التقسيم وقوله ظنا مفعول له للتقسيم (التنبيه الرابع) تبين لك من هذا أى من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النحاة الحرف يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يكون ملحوظا قصدا و بالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى أنه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح غاية الاتضاح الا بتمهيد مقدمة فنقول ان المعانى قد تكون ملحوظة قصدا و بالذات وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على أنها آلة لملاحظة غيرها ومرآة لمشاهدة ماسواها وهى بالاعتبار الاول مستقلة بالمفهومية والتعقل وصالحة لان يحكم عليها وبها و بالاعتبار الثانى غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها و بها واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فأنت فى الحالتين مدرك لنسبة القيام اليه لكنها فى الحالة الاولى مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكأنها مرآة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها وأما فى الحالة الثانية فهى ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام عليها بأنها من باب النسب والاضافات فهى على الاول غير مستقلة بالمفهومية وعلى الثانى مستقلة وهذا كما ان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار وقد يكون مبصرا تبعا على أنه آلة لابصار غيره كالمرآة فانك اذا نظرت اليها وشاهدت ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فالمرآة فى تلك الحالة مبصرة أيضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا ولا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرآة نفسها تكون صالحة لان تحكم عليها أو بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها أو بها فنسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى محسوساته واذا تمهد هذا فنقول معنى الابتداء له تعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا لاحظه العقل قصدا و بالذات كان معنى مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافى و به كما تقول ما يبحث عنه معنى الابتداء و يلزم منه ادراك متعلقه تبعا و بالعرض اجمالا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص فتقول ابتداء سير البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال واذا لاحظ العقل أنه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما ومرآة لمشاهدة حالهما على هيئة الانضمام والارتباط كان معنى غير مستقل بالمفهومية غير صالح لان يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ماذكره

ابن الحاجب فى الايضاح حيث قال الضمير فى مادل على معنى فى نفسه يرجع الى المعنى أى مادل على معنى باعتباره فى نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار أمر خارج عنه ولذلك قيل الحرف مادل على معنى فى غيره أى حاصل فى غيره أى باعتبار متعلقه لا باعتباره فى نفسه فقد اتضح أن ذكر متعلق الحرف انما وجب ليتحصل معناه فى الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه وهو آلة لملاحظته لان الواضع اشترط فى دلالته على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن فهم معناه والحكم عليه وبه فى نفسه فانه لا يرجع الى طائل وأيضا فحيث لا دليل على هذا الاشتراط فى الحروف سوى التزام ذكر المتعلق فى الاستعمال وهو مشترك بينها وبين الاسماء اللازمة الاضافة فالفرق الذى ذكروه بأن ذكر المتعلق فى الحروف لاجل الدلالة فى تلك الاسماء لتحصيل الغاية التى هى التوصل تحكم وأما بيان عموم الوضع فى كلمة من فهو أن الواضع تعقل معنى الابتداء مطلقا وهو أمر مشترك بين الابتداآت المشخصة التى كل منها ملحوظ تبعا ووضع لفظة من له أى لكل منها وقس على هذا سائر الحروف بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم بتمامه مستقل بالمفهومية والفعل وان كان تمام معناه غير مستقل بالمفهومية وغير صالح للحكم عليه وبه الا أن جزء معناه أعنى الحدث مستقل بالمفهومية والحاصل أن قام مثلا يدل على حدث وهو القيام وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أعنى النسبة الحكمية الخبرية الجزئية فانها ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله وآلة لتعرف حالهما الا أن أحدهما متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعينا فى نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه والا لما أمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذا الجزء الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل باعتبار مجموع معناه غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشئ نعم جزؤه أعنى الحدث وحده مأخوذ فى مفهوم الفعل على أنه مسند الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه محكوما به وممتازا عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تضم الى المنسوب اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لها بأحدهما قلت لعل السبب فى ذلك أن النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالأبوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل فى مثل قام زيد يستفاد منه نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قلتم جاز كون الصفة محكوما عليها ومحكوما بها أجيب بأن النسبة فى الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها غير مربوطة بغيرها أصلا والمقصود من التركيب افادة تلك النسبة بخلاف الصفة فان النسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى المعتبر

عن غيره وعـدم ارتباطها بغيرهـا ولاتكون هي أيضا مقصودة أصلية بالافادة من العبارة فلهـذا جاز أن يلاحظ جانب الذات تارة فتجعـل محكوما عليها وتارة جانب الوصف فتجعل محكوما بها وأما النسـبة المعتبرة فيها فلا تصلح للحكم عليها ولا بهـا فان قلت ماذكرته من أن مجموع الفعل وفاعله لايصلح لأن يكون محكوما به ينافي ماذكره النحاة من أن المسند في قولنا زيد قام أبوه هو الجملة الفعلية أجيب بأن المقصود هـهنا حكمان أحدهـما الحكم بان أبا زيد قائم والثاني بان زيدا قائم الاب ولاشك أن هذين الحكمين ليسا بمفهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الاصلي أحدهما والآخر يفهم التزاما فان كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح غير محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند هو القيام المقيد بالأب ألا ترى أنك لو قلت قام أبو زيد وأوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره أصلا فلو كان معـنى قام أبوه أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنـه ومن ثمة تسمع النحاة يقولون قام أبوه جـملة وليس بكلام لتجرده عن ايقـاع النسـبة بين طرفيها بقرينة ذكر زيد مقدما وايراد الضمير الدال على الارتـباط الذي يسـتحيل وجوده مع الايقاع (التنبيه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمشـتق أن ضاربا لا يرد على حد الفعل النحويون حدوا الفعل بأنه ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الازمنة الثلاثة وأورد عليـه أن ضاربا يصدق عليه هـذا الحد وليس بفعل فالحد ليس بمانع وفيما سـبق من الفرق بين الفعل والمشـتق علم أنه لا يرد فانه أى الفعل ما دل على حدث ونسـبة الى موضوع وزمانها عـلى أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضارب ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث اليهـا فالملحوظ أولا في الفعل الحدث وفي المشـتق الذات ويحتمل أن يعود الضمير في قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة ما نافية (التنبيه السادس) ويعـلم منه أى مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعـلم الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهـما وهو الاكثر استعمالا أنه موضوع للماهيـة مع وحـدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا كما ذهب اليـه ابن الحاجب والزمخشري والآخر أنه موضوع للماهية من حيث هي هي كما ذهب اليـه المصنف في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غير مذكور في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام وهو أن الفرق الذي ذكره مبني عـلى قول من يجعـل اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي كما أن عـلم الجنس كذلك الا أن بينهـما فرقا فان علم الجنس كأسامة وضع بجوهره للجنس المعـين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب متعينة عنـده معهودة كما أن الاعلام الشخصـية تدل بجواهرهـا بحسب الوضع على أن تلك الاشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كأسد لا يدل عـلى ذلك التعين بجوهره أصـلا بل وضع لغـير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعـين وهو معنى فيـه من

خارج بالاٰلة من نحو اللام للتعريف فالتعين جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن مفهوم اسم الجنس فلما دل التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلى الذى هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعين فيه أسند معرفة الفرق الى هذا التقسيم الدال على مبنى الفرق تأمل (التنبيه السابع) الموصول عكس الحرف هذا اشارة الى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزاما من الفرق المذكور صريحا وهو استقلال المعنى وعدمه فان الحرف يدل على معنى فى غيره وتحصله وتعقله بما أى بذلك الغير الذى هو أى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك اذ معناه أمر مبهم عند السامع يتعين عنده بما هو معنى أى بمفهوم الصلة الذى هو معنى فيه أى فى الموصول وانما قيدنا الابهام بكونه عند السامع لانتفاء الابهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند المتكلم (التنبيه الثامن) الفعل والحرف يشتركان فى أنهما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتا لغيره هذا اشارة الى علة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى أن صحة الحكم على الشئ موقوف على ثبوته فى نفسه أى استقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له وكل واحد من مدلولهما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت للغير فمعنى من مثلا كما ذكر هو الابتداء الخاص الذى يكون آلة لملاحظة الغير كالسير والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب الى فاعل ما بحيث تكون النسبة مرآة لملاحظة طرفيها وآلة لتعرفهما وهو من هذه الجهة أى كون كل من مفهومى الفعل والحرف أمرا غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان لشئ منهما أصلا اذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا بالاستعمال لئلا ينتقض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان الالفاظ كلها من حيث أنفسها أى مقطوعا فيها النظر عن ارادة معانيها الموضوعة هى لها متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها ومنهم من قال ضرب ومن مثلا فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعة لمعان لانفسها أيضا فى ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ وارادة نفسه التزم عليهم دعوى وضع المهملات فى مثل قولهم جسق مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عاقل فضلا عن فاضل ولقائل أن يقول فحينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا اسما لانتفاء وضعه ولا فعلا لان المراد به لفظه فلا يصدق قول النحاة ولا يتأتى الكلام الا فى اسمين أو فعل واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يتأتى الخ أنه لا يتأتى الا فى اسمين حقيقة أو ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لفظه به كاسم مستقل بالمفهومية ولا بد من اعتباره هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكل هذا الحصر وتعريف المبتدا والكلام اللهم الا أن يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع فى الاستعمالات لا على اعتبار النوادر واذا كان معنى الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين فى معناهما أى لا يصح أن يخبر عن معنيهما الا كليا بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار بتمام معناه لكنه يصح أن يخبر بجزئه الذى هو الحدث (التنبيه التاسع) الفعل مدلوله كلى ولما ذكر فى التنبيه الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر فى التنبيه التاسع جهة الافتراق اعلم أن الفعل باعتبار جزء معناه وهو الحدث كلى وأما باعتبار تمام معناه وهو الحدث والنسبة فى زمان معين الى موضوع ما ففى كليته نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف فكما أن لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصها فجعله من أقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل مستقلا بالمفهومية قد يتحقق فى ذوات متعددة صالحا للانتساب الى كل منها جاز نسبته الى خاص منه أى من كل واحد منها فيخبر به أى بالفعل باعتبار ذلك الحدث عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مسند دائما اذ قد اعتبر فى مفهومه ذلك النسبة بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسندا اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله أى تعقل مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهنى انما هو بما يحصل له أى بتبعية ما يحصل مدلول الحرف له من متعلقه واذا كان غير مستقل فى التعقل والتحقق فلا يعقل لغيره فلا يكون مخبرا به كما لا يكون مخبرا عنه لذلك (التنبيه العاشر) فى ضمير الغائب وفى كليته نظر فتأمل ووجه النظر أن الضمير مطلقا سواء كان للغائب أو للمتكلم أو للمخاطب موضوع لكل مشخصات وضعا كليا عاما فقد علم منه أن فى كلية الضمير باعتبار توهم وضع كل واحد من أفراده لمفهوم كلى كوضع هو مثلا لمفهوم الواحد الغائب المذكر نظرا وفى بعض النسخ فى كليته وجزئيته نظر وجهه أن كثيرا ما يكون المرجع اليه للضمير الغائب كليا كما يكون جزئيا والحكم بأنه فى أحدهما مجاز بعيد لكثرته فالجزم بكليته وجزئيته محل نظر وتأمل والحق أنه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا والمصنف انما عده من الجزئيات نظرا الى أن أكثر أئمة اللغة عدوا المضمرات مطلقا من المعارف واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشئ بعينه (التنبيه الحادى عشر) المقصود من هذا التنبيه الاشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى تشابه الحروف فى التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذو وفوق فان مفهومهما كلى لانهما بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا فى جزئيين اضافيين بالنسبة الى معناهما الذى هو الصاحب والعلو لعروض الاضافة فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل بمجرد استعمالهما فى الجزئيين الاضافيين اللذين قد يكونان جزئيين بحسب الوضع حقيقيين وقد يكونان كليين أيضا كما تقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح أن

تحمله على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلي وظهرت التفرقة بينهما
وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئي مشخص كما بين (التنبيه الثاني عشر) لا يريبك أي
لا يوقعك في ريبة وشك تعاور الالفاظ بعضها مكان بعض أي تناوب بعضها مكان
بعض وان قرئ بالضم فالمعنى تناوبها واقعا بعضها مكان بعض على أن الجملة
حال مؤكدة اذ المعتبر الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى أن يخطر ببعض الاذهان)
وهو أن الحكم بالكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأمثالها للالفاظ انما هو
باعتبار ما استعمل فيها من المعاني فاذا قلت مثلا جاء ني ذو مال وأردت به زيدا فيحتمل
أن يتوهم بأنه جزئي لاستعماله في جزئي وكذا اذا انحصر في بلدة حفظ التوراة في زيد
فقلت الذي حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر فربما يتوهم أن هذه الالفاظ أعلام
شخصية لاتحاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصي ووجه الدفع ما ذكر أن المعتبر
في الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له في ذو أمر كلي وان استعمل ههنا في مشخص
فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فانه جزئي لوضعه لذلك المشخص وكذا الحال في مثل هذه
والصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية لله ولي علي القوشجي والجامي والعصام
قد حرره الفقير الى آلاء ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الوزراء بالراغب والبابا بالة
الرقة سنة ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق
بمبحث الوضع وأقسامه مكتوب في ق ١٩٥ ب (في أن أسماء السور وأسماء الكتب
والعلوم هل هي أعلام جنسية أو شخصية) قال المولى الشهاب في تفسير سورة
الفاتحة عند قول البيضاوي وتسمى أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق
وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقد ذكره
في الكشف أيضا وفي اجتماع الغلبة والتجوز نظر مع أنه مناف لما مر من النقل قيل
وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف ونحوه من الاحكام
ويجب في العلمية الشخصية تشخص المعين ولا تشخص هنا والاصح أن أسماء
السور موضوعة لتلك الالفاظ المقروأة فتكون واحدة بالنوع كما في التلويح
وشرح المقاصد الا أن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف يعد مشخصا
وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الاشارات في عموم الوضع وخصوص الموضوع له
فبعيد جدا وما ذكر في عدم اعتباره فيها من أنها لو كانت موضوعة لواحد من
الخصوصيات كانت في غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها كانت
مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات
لا حقائق لها والكل فاسد لا يتأتى هنا اذ قلما تستعمل في شخص والا كثر استعمالها
في الكل فلا يلزم ما ذكروا والتفصيل في شروح الرسالة الوضعية أقول الذي عليه
المعول في أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها أعلام شخصية

لتلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها وهي تعد في العرف شيأ واحدا شخصيا واختلاف اللافظ وتعدده كتعدد أمكنة زيد لا يغير تشخصه لانها غير معتبرة فيه ومما يشهد له شهادة بزكيها الاستقراء تسميتها بالجمل كقل هو الله أحد وانا أعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كتأبط شرا وبرق نحره وصردر دون أسماء الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها لكنه نادر وأما الاستدلال له بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشيء لانه ليس مما يستدل بمثله وما قيل من ان العلمية الجنسية مما تفرد به الرضي وهو غير مسلم عند النحاة ودلالة الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغياثية أسماء العلوم كأسماء الكتب اعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع وأعراض تتعدد بتعدد محالها القائمة بها كزيد وعمرو وقد تجعل أعلاما شخصية باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد واحدا في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي انتهى وتردد السبكي في أسماء العلوم هل هي أعلام بالغلبة أو منقولات عرفية كالدابة ورجح الثاني انتهى في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومي أو غيره قال أبو مسلم الاصفهاني في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين الآية اختلف الناس في أن ذا القرنين من هو فقيل هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني الذي ملك الدنيا والذي يدل عليه أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذي القرنين بلغ ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل هذا الملك البسيط لاشك أنه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا في وجه الدهر وأن لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ أنه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن دل على أن ذا القرنين كان الاسكندر ظهر أن المراد بذي القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني ثم ذكروا في وجه تسمية الاسكندر بذي القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرني الشمس أي مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم سمي ذا القرنين لانه طاف قرني الدنيا يعني جانبيها شرقها وغربها ومنها سمي به لانه ملك الروم وفارس وروي الروم والترك ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان أي ضفيرتان ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرها من الوجوه المذكورة في كتب التفاسير قال الامام أبو منصور الثعالبي في كتابه الموسوم بالمضاف والمنسوب اليه في مادة ذي القرنين بعد ما ذكر أقوال المفسرين واختلافاتهم فيه ما نصه وكان الآراء والالسن واللغات والفرق مطبقة على أن ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومي قاتل

دار الماتجد فيما نقل الينا من أخباره من بعض المطابقة لما اقتص الله تعالى فى كتابه والذى يقوى هذا الرأى اجتماع رواة الامم على أن السد الذى بنى ردم يأجوج ومأجوج من صنع الاسكندر وانه لم ينقل الينا خبر ملك جمع بين الايغال فى المشرق والابعاد فى المغرب سواه انتهى ماهو المقصود وعلى ذلك الامام الرازى والبيضاوى والزمخشرى وصاحب القاموس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تلتفت الى ماتراه فى بعض التفاسير والتواريخ والله أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكاتب عبد الحميد الى الكتاب) أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم وأرشدكم فان الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ومن بعد الملوك المكرمين أخيافا وان كانوا فى الحقيقة سواء وصرفهم فى صنوف الصناعات وضروب المحاولات الى أسباب معايشهم وأبواب أرزاقهم فجعلكم معاشر الكتاب فى أشرف الجهات أهل الادب والمروأة والعلم والرواية بكم تنتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم ويعمر بلدانهم لايستغنى الملك عنكم ولا يوجد كاف الا منكم فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التى بها يسمعون وأبصارهم التى بها يبصرون وألسنتهم التى بها ينطقون وأيديهم التى بها يبطشون فأمتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم ولا نزع عنكم ما أضفاه من النعمة عليكم وليس أحد من أهل الصناعات كلها أحوج الى اجتماع خلال الخير المحمودة وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم أيها الكتاب اذا كنتم على ما يأتى فى هذا الكتاب من صفتكم فان الكاتب يحتاج فى نفسه ويحتاج منه صاحبه الذى يثق به فى مهمات أموره أن يكون حليما فى موضع الحلم فهيما فى موضع الحكم ومقداما فى موضع الاقدام ومحجما فى موضع الاحجام مؤثرا للعفاف والعدل والانصاف كتوما للاسرار وفيا عند الشدائد عالما بما يأتى من النوازل يضع الامور مواضعها والطوارق أماكنها قد نظر فى كل فن من فنون العلوم فأحكمه فان لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفى به يعرف بغزيرة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره فيعد لكل أمر عدته وعتاده ويهيئ لكل وجه هيئته وعادته فتنافسوا يا معشر الكتاب فى صنوف الآداب وتفقهوا فى الدين وابدؤا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية فانها ثقاف ألسنتكم ثم أجيدوا الخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار واعرفوا غريبها ومعانيها وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها فان ذلك معين لكم على ما تسمو اليه هممكم ولا تضيعوا النظر فى الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيها ودنيها وسفساف الامور ومحاقرها فانها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب ونزهوا صناعتكم عن الدناآت واربؤا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل

الجهالات واياكم والكبر والسخف والعظمة فانها عداوة مجتلبة من غير احنة وتحابوا فى الله عز وجل فى صناعتكم وتواصوا عليها بالذى هو أليق بأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم وان نبا الزمان برجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع اليه حاله ويثوب اليه أمره وان أقعد أحدكم الكبر عن مكسبه ولقاء اخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته وليكن الرجل منكم على من اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته أحوط منه على ولده وأخيه فان عرضت فى الشغل محمدة فلا يضفها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فليحملها هو من دونه وليحذر السقطة والزلة والملل عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب أسرع منه الى القراء وهو لكم أفسد منه لها فقد علمتم أن الرجل منكم اذا صحبه من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه أن يعتقد له من وفائه وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وكتمان سره وتدبير أمره ما هو جزاء لحقه ويصدق ذلك بفعاله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ما لديه فاستشعروا ذلك وفقكم الله تعالى من أنفسكم فى حالة الرخاء والشدة والحرمان والمواساة والاحسان والسراء والضراء فنعمت السمة هذه لمن وسم بها من أهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولى الرجل منكم أو صير اليه من أمر خلق الله وعياله أمر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر طاعته وليكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فان الخلق كلهم عيال الله وأحبهم اليه أرفقهم لعياله ثم ليكن بالعدل حاكما وللاشراف مكرما وللفئ موفرا وللبلاد عامرا وللرعية متألفا وعن أذاهم متخلفا وليكن فى مجلسه متواضعا حليما وفى سجلات خراجه واستقضاء حقوقه رفيقا واذا صحب أحدكم رجلا فليختبر خلائقه فاذا عرف حسنها وقبيحها أعانه على ما يوافقه من الحسن واحتال لصرفه عما يهواه من القبيح بألطف حيلة وأجمل وسيلة وقد علمتم ان سائس البهيمة اذا كان بصيرا بسياستها التمس معرفة أخلاقها فان كانت رموحا لم يهجها اذا ركبها واذا كانت شبوبا اتقاها من قبل يديها وان خاف منها شرودا توقاها من ناحية رأسها وان كانت حرونا قمع برفق هواها فى طرقها فان استمرت عطفها يسيرا فيسلس قيادها وفى الوصف من السياسة دلائل من ساس الناس وعاملهم وخدمهم وداخلهم والكاتب بفضل أدبه وشريف صنعته ولطيف حيلته ومعاملته لمن يحاوره من الناس ويناظره ويفهم عنه أو يخاف سطوته أولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده من سائس البهيمة التى لا تحير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطابا الا بقدر ما يصيرها اليه صاحبها الراكب عليها الا فارفقوا رحمكم الله فى النظر واعملوا فيه ما أمكنكم من الروية والفكر تأمنوا باذن الله ممن صحبتموه النبوة والاستثقال والجفوة ويصير منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المؤاخاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم فى هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه فانكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف صنعتكم خدم لا تحملون فى خدمتكم على التقصير وحفظة لا تحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالقصد فى كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف فانهما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب ويفضحان أهلهما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب وللامور أشباه وبعضها دليل على بعض فاستدلوا على مؤتنف أعمالكم بما سبقت اليه تجربتكم ثم اسلكوا من مسالك التدبير أوضحها محجة وأصدقها حجة وأحمدها عاقبة واعلموا أن للتبذير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن انفاذ علمه وروّيته فليقصد الرجل منكم فى مجلسه قصد الكافى من منطقه فليوجز فى ابتدائه وجوابه وليأخذ بمجامع حججه فان ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للتشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله فى صلة توفيقه وامداد تسديده مخافة وقوعه فى الغلط المضر ببدنه وعقله وأدبه فانه ان ظن منكم ظان أو قال قائل ان الذى برز من جميل صنعته وقوة حركته انما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته الى أن يكله الله عز وجل الى نفسه فيصير منها الى غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم انه أبصر بالامور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه فى صناعته ومصاحبه فى خدمته فان أعقل الرجلين عند ذوى الالباب من رمى بالعجب وراء ظهره ورأى ان صاحبه أعقل منه وأحمد فى طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل نعم الله عز وجل ثناؤه من غير اغترار برأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو نظيره وصاحبه وعشيرته وحمد الله واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بنعمته وأنا أقول فى كتابى هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب وغرة كلامه بعد الذى فيه من ذكر الله عز وجل فلذلك جعلته آخره وتممته به تولانا الله واياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه فى اسعاده وارشاده فان ذلك اليه وبيده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

قائد المأمون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب اليه أبوه طاهر كتابه المشهور عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه فى دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والملوكية وحثه على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقى ونص الكتاب منقول من كتاب الطبرى (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد عليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ومزايلة سخطه واحفظ رعيتك فى الليل

والنهار والزم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر اليه وموقوف عليه ومسؤل عنه والعمل فى ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه فان الله سبحانه وتعالى قد أحسن اليك وأوجب عليك الرأفة لمن استرعاك أمرهم من عباده وألزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم والدفع عن حريمهم وبيضتهم والحقن لدمائهم والامن لسبلهم وادخال الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك ووقفك عليه ومسائلك عنهم ومثيبك عليه بما قدمت وأخرت ففرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل فانه رأس أمرك وملاك شأنك وأول ما يوفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلزم به نفسك وتنسب اليه فعالك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى سننها من اسباغ الوضوء وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها وترتل فى قراءتك وتمكن فى ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصدق فيها لربك نيتك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وادأب عليها فانها كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمثابرة على خلائقه واقتفاء آثار السلف الصالح من بعده فاذا ورد عليك أمر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما أنزل الله تعالى فى كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وائتمام ما جاءت به الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تميلن عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو بعيد وآثر الفقه وأهله والدين وحملته وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان أفضل ما تزين به المرء الفقه فى دين الله والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به منه الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله والقائد اليه والآمر به والناهى عن المعاصى الموبقات كلها وبها مع توفيق الله عز وجل يزداد العبد معرفة له واجلالا له ودركا للدرجات العلى فى المعاد مع ما فى ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبة لسلطانك والانس بك والثقة بعدلك وعليك بالاقتصاد فى الامور كلها فليس شئ أبين نفعا ولا أحضر أمنا ولا أجمع فضلا منه والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد الى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد فآثره فى دنياك كلها ولا تقصر فى طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالم الرشد ولا غاية للاستكثار البر والسعى له اذا كان يطلب به وجه الله ومرضاته ومرافقة أولياء الله فى دار كرامته واعلم أن القصد فى شأن الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وأنك لن تحوط نفسك ومن يليك ولا تستصلح أمورك بأفضل منه فأته واهتد به تتم أمورك وتزد مقدرتك وتصلح خاصتك وعامتك وأحسن ظنك بالله عز وجل تستقم لك رعيتك

والتمس الوسيلة اليه فى الامور كلها واستدم به النعمة عليك ولا تتهمن أحدا من
الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره فان ايقاع التهم بالبرآء والظنون
السيئة بهم مأثم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم
وارفضه فيهم يعنك ذلك على اصطناعهم ورياضتهم ولا يجدن عدو الله الشيطان
فى أمرك مغمزا فانه انما يكتفى بالقليل من وهنك فيدخل عليك من الغم فى سوء الظن
ما ينغص لذاذة عيشك واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكتفى به
ما أحببت كفايته من أمورك وتدعو به الناس الى محبتك والاستقامة
فى الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرأفة برعيتك أن تستعمل المسئلة
والبحث عن أمورك والمباشرة لامور الاولياء والحياطة للرعية والنظر فيما يقيمها
ويصلحها بل لتكن المباشرة لامور الاولياء والحياطة للرعية فى النظر فى حوائجهم
وحمل مؤناتهم آثر عندك مما سوى ذلك فانه أقوم للدين وأحيى للسنة وأخلص نيتك
فى جميع هذا وتفرد بتقديم نفسك تفرد من يعلم أنه مسؤل عما صنع ومجزى
بما أحسن ومأخوذ بما أسا فان الله عزوجل جعل الدين حرزا وعزا ورفع من اتبعه
وعززه فاسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى وأقم حدود الله تعالى
فى أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهاون فيه
ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة فان فى تفريطك فى ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك
واعزم على أمرك فى ذلك بالسنن المعروفة وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك
وتقم لك مروأتك واذا عاهدت عهدا فأوف به واذا وعدت الخير فأنجزه واقبل الحسنة
وادفع بها وأغمض عن كل ذى عيب من رعيتك واشدد لسانك عن قول الكذب
والزور وابغض أهل النميمة فان أول فساد أمورك فى عاجلها وآجلها تقريب
الكذوب والجراءة على الكذب لان الكذب رأس المآثم والزور والنميمة خاتمتها لان
النميمة لا يسلم صاحبها وقائلها لا يسلم له صاحب ولا يستقيم لطابعها أمر وأحب أهل
الصلاح والصدق وأعز الاشراف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابتغ بذلك
وجه الله تعالى واعزاز أمره والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهما رأيك وأظهر براءتك من ذلك لرعيتك وأنعم بالعدل فى سياستهم
وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التى تنتهى بك الى سبيل الهدى واملك نفسك عند الغضب
وآثر الوقار والحلم واياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله واياك أن تقول
انا مسلط أفعل ما أشاء فان ذلك سريع فيك الى نقص الرأى وقلة اليقين بالله وحده
لا شريك له وأخلص لله النية فيه واليقين به واعلم أن الملك لله يؤتيه من يشاء وينزعه
عمن يشاء ولن تجد تغيرا النعمة وحلول النقمة الى أحد أسرع منه الى جهلة
النعمة من أصحاب السلطان والمبسوط لهم فى الدولة اذا كفروا نعم الله واحسانه

واستظلوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخائرك
وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم
والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائهم والاغاثة لملهوفهم واعلم أن الأموال اذا كثرت
وذخرت في الخزائن لا تنمو واذا كانت في اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤنة
عنهم نمت وزكت وصلحت العامة وتزينت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد فيه العز
والمنعة فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال في عمارة الاسلام وأهله ووفر منه على
أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيتك من ذلك حصصهم وتعهد ما يصلح
أمورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك واستوجبت المزيد من الله
عز وجل وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيتك وعملك أقدر وكان
الجميع لما شملهم من عدلك واحسانك أسلس لطاعتك وأطيب نفسا بكل ما أردت
فأجهد نفسك فيما حددت لك في هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فانما يبقى من المال
ما أنفق في سبيل الله في حقه واعرف للشاكرين شكرهم وأثبهم عليه واياك أن تنسيك
الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك فان التهاون يورث التفريط
والتفريط يورث البوار وليكن عملك لله عز وجل وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه
قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر لديك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتمد
يزدك الله خيرا واحسانا فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة
المحسنين وفضل الحق فيما حمل من النعم والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا
ولا تمالئن حاسدا ولا ترحمن فاجرا ولا تصلن كفورا ولا تداهنن عدوا
ولا تصدقن نماما ولا تأمنن غدارا ولا توالين فاسقا ولا تتبعن غاويا ولا تحمدن
مرائيا ولا تحقرن انسانا ولا تردن سائلا فقيرا ولا تحسنن باطلا ولا تلاحظن
مضحكا ولا تخلفن موعدا ولا تزهون فخرا ولا تظهرن غضبا ولا تأتين ندما
ولا تمشين مرحا ولا تزكين سفيها ولا تفرطن في طلب الآخرة ولا تدفعن الايام عتابا
ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه أو محاباة ولا تطلبن ثواب الآخرة بالدنيا وأكثر
مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل
والرأي والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرفه والبخل ولا تسمعن لهم قولا
فان ضررهم أكثر من نفعهم وليس شيء أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيتك من
الشح واعلم أنك اذا كنت حريصا كنت كثير الاخذ قليل العطية واذا كنت
كذلك لم يستقم لك أمرك الا قليلا فان رعيتك انما تعتقد على محبتك بالكف عن
أموالهم وترك الجور عليهم وأول من صافاك من أوليائك بالافضال عليهم وحسن
العطية لهم فاجتنب الشح واعلم انه أول ما عصى به الانسان ربه وان العاصي بمنزلة
خزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيئك حظا ونصيبا وأيقن أن الجود من أفضل أعمال العباد فاعدده لنفسك خلقا وارض به عملا ومذهبا وتفقد الجند فى دواوينهم ومكاتبهم وأدر عليهم أرزاقهم ووسع عليهم فى معايشهم ليذهب الله بذلك فاقتهم فيقوى لك أمرهم وتزيد به قلوبهم فى طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا وحسب ذى السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذا رحمة فى عدله وحيطته وانصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته فزايل مكروه احد البابين باستشعار فضيلة الباب الآخر ولزوم العمل به تلق ان شاء الله تعالى نجاحا وفلاحا واعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شئ من الامور لانه ميزان الله الذى تعدل عليه أحوال الناس فى الارض وباقامة الفصل والعدل فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية وتامن السبيل وينتصف المظلوم ويأخذ الناس حقوقهم وتحصل المعيشة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين وتجرى السنن والشرائع على مجاريها بتنجيز الحق والعدل فى القضاء واشتد فى أمر الله عز وجل وتورع عن النطف وامض لاقامة الحدود وأقلل العجلة وابعد عن الضجر والقلق واقنع بالقسم ولتسكن ريحك ويقر جدك وانتفع بتجربتك وانتبه فى صمتك واسدد فى منطقك وانصف الخصم وقف عند الشبهة وأبلغ فى الحجة ولا تأخذك فى أحد من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن الى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم انتهاكا لها بغير حقها وانظر هذا الخراج الذى استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزا ورفعة ولاهله توسعة ومنعة ولعدوه وعدوهم كبتا وغيظا ولاهل الكفر من معاهدتهم ذلا وصغارا فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه ولا ترفعن منه شيأ عن شريف لشرفه ولا عن غنى لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك وحاشيتك ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكلفن أمرا فيه شطط واحمل الناس كلهم على أمر الحق فان ذلك أجمع لالفتهم وألزم لرضا العامة واعلم أنك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا وانما سمى أهل عملك رعيتك لانك راعيهم وقيمهم وخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه فى قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم واستعمل عليهم ذوى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسع عليهم فى الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند اليك ولا يشغلنك عنه شاغل ولا يصرفنك عنه صارف فانك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدوثة فى عملك واحترزت به المحبة من رعيتك وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب

في كورك وكثر خراجك وتوفرت أموالك وقويت بذلك على ارتباط جندك
وإرضاء العامة بإفاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضي العدل
في ذلك عند عدوك وكنت في أمورك كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة فنافس في هذا
ولا تقدم عليه شيئا تحمد مغبة أمرك إن شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك
أمينا يخبرك أخبار عمالك ويكتب إليك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل
عامل في عمله معاين لأموره كلها وإذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب
ما أردت من ذلك فإن رأيت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح
والصنع فأمضه وإلا فتوقف عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فإنه
ربما نظر الرجل في أمر من أموره وقد أتاه على ما يهوى فأغراه ذلك وأعجبه
فإن لم ينظر في عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره فاستعمل الحزم في كل ما أردت وباشره
بعد عون الله بالقوة وأكثر من استخارة ربك في جميع أمورك وافرغ من عمل يومك
ولا تؤخره فإن لغد أمورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذي أخرت واعلم أن اليوم
إذا مضى ذهب بما فيه فإذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيشغلك ذلك حتى تمرض
منه وإذا أمضيت لكل يوم عمله أرحت بدنك ونفسك وأحكمت أمور سلطانك
وانظر أحرار الناس وذوي السن منهم فمن استيقنت صفاء طويتهم وشهدت مودتهم لك
ومظاهرتهم بالنصح والمخالصة على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم وتعاهد أهل
البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤنتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا
لخلتهم مسا وأفرد نفسك للنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
إليك والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه أخفى مسئلة ووكل بأمثاله أهل
الصلاح من رعيتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم إليك لتنظر فيها بما يصلح الله به
أمرهم وتعاهد ذوي البأساء ويتاماهم وأراملهم واجعل لهم أرزاقا من بيت المال
اقتداء بأمير المؤمنين في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به
بركة وزيادة وأجر للأضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين
لأكثره في الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم وقواما يرفقون
وأطباء يعالجون أسقامهم وأسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك إلى إسراف في بيت
المال واعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانيهم لم يرضهم ولم تطب أنفسهم
دون رفع حوائجهم إلى ولاتهم طمعا في نيل الزيادة وفضل الرفق منهم وربما برم
المتصفح لأمور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها ما تناله به مؤنة
ومشقة وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب
الآجل كالذي يستقبل ما يقربه إلى الله تعالى ويلتمس رحمته فأكثر الإذن للناس
عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخفض لهم جناحك وأظهر لهم بشرك

ولن لهم في المسئلة والنطق واعطف بجودك وفضلك واذا أعطيت فأعط بسماحة
وطيب نفس والتماس للصنيعة والاجر من غير تكدير ولا امتنان فان العطية
على ذلك تجارة مربحة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى
من قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم اعتصم
في أحوالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته
وسنته واقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عزوجل
واعرف ما يجمع عمالك من الاموال وينفقون منها ولا تجمع حراما ولا تنفق اسرافا
وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هواك اتباع السنن واقامتها
وايثار مكارم معاليها وليكن أكرم دخلائك عليك وخاصتك عليك من اذا
رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك في سر واعلامك ما فيه من النقص
فان أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك لك وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك
فوقت لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه ومؤامرته وما عنده
من حوائج عمالك وأمور كورك ورعيتك ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمعك
وبصرك وفهمك وعقلك وكرر النظر فيه والتدبر له فما كان موافقا للحق والحزم فأمضه
واستخر الله عزوجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التثبت فيه والمسئلة
عنه ولا تمنن على رعيتك ولا على غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء
والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تضعن المعروف الا على ذلك وتفهم كتابي
اليك وأكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عزوجل مع
الصلاح وأهله وليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما كان لله عزوجل رضا ولدينه
نظاما ولأهله عزا وتمكينا وللذمة عدلا وصلاحا وأنا أسأل الله عزوجل أن يحسن
عونك وتوفيقك ورشدك وكلاءتك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم أن وظيفة
السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التفصيلي والنقض ويسمى الاجمالي
والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل
مجردا عن الشاهد أو مقرونا به فهو المناقضة وأما المنع بالدليل فغصب بأن أقام الدليل
على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبلا شاهد
فمكابرة وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح
لتخلف الحكم عنه في تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتخلف اللازم عن الملزوم
لا يمكن فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيهما استلزام الدليل
المحال وذلك لان الامور المحققة في الواقع لا تستلزم المحال فاستلزامه المحال لا يكون
الا لعدم صحته في الواقع وان منع المدلول بالدليل فهو معارضة والا فمكابرة ثم وظيفة
المعلل عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل أو بالتنبيه عليها أو ابطال سنده

ان كان مساويا أو اثبات مدعاه بدليل آخر وأما وظيفته عند النقض فنفي شاهده بالدليل
أو اثبات مدعاه بدليل آخر وأما وظيفته عند المعارضة فالتعرض لدليل السائل اذ يصير
المعلل حينئذ كالسائل وبالعكس ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد
مكابرة ولم يكن منع مقدمته بلا دليل مكابرة فما الفرق بينهما قلت ان معنى منع مقدمته
هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج في الطلب
الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه أن هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته
فصار مدعيا ولا بد للمدعي من دليل وللمستند صيغ ثلاث احداها أن يقول لا نسلم
هذا لم لا يجوز أن يكون كذا أو لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا أو لا نسلم هذا
كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلل لا يخلو اما أن يكون على
سبيل المنع وهو لا يفيد واما بالنفي بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم
من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالغير لانه ان كان دليل
المعارض عين دليل المعلل الاول فبالقلب كما في المغالطات العامة الورود أي التي
يمكن ايرادها على الشيء وعلى نقيضه كما يقال الاعم حيوانية زيد واقع لان الاخص
كانسانية زيد اما واقع في الواقع أو لا فان كان واقعا لزم وقوع الاعم قطعا وان لم يكن
واقعا لزم وقوع الاعم في الجملة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون الخاص
خاصا فالسائل قد يقلبها بجريها في نقيض المدعى بأن يقول عدم حيوانية زيد
واقع لان الاخص كعدم جسميته اما واقع أو لا وجوابها اختيار الشق الثاني لان عدم
وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم لجواز أن لا يقعا وان كانت صورته كصورته
بأن كانا من الشكل الاول مثلا فبالمثل والا فبالغير هذا خلاصة ما ذكروا في
فن المناظرة فمن أراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندي وتقرير
القوانين لسعد اقلي زاده رحمهما الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالبصيرة
من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وقد يكون مع نفسه (والمجادلة)
هي المنازعة في المسئلة العلمية لالزام الخصم سواء كان كلامه في نفسه فاسدا أو لا
واذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فنازعه فهي المكابرة ومع عدم العلم بكلامه
وكلام صاحبه فنازعه فهي المعاندة (والمغالطة) هي قياس مركب من مقدمات
شبيهة بالحق وتسمى سفسطة أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة وأما
المناقضة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه أو بعده والاول اما منع
مجرد عن ذكر مستند المنع أو مع ذكر المستند وهو الذي يكون المنع مبنيا عليه
كلا نسلم أن الامر كذا ولم لا يجوز أن يكون كذا أو لا نسلم كذا وانما يلزم كذا لو كان
الامر كذا ويسمى أيضا بالنقض التفصيلي عند الجدليين والثاني وهو منع المقدمة
بعد تمام الدليل اما منع الدليل أيضا بناء على تخلف حكمه في صورة بأن يقال

ماذكر من الدليل غير صحيح لتخلف حكمه فى كذا فالنقض الاجمالى لان جهة المنع فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعترض للمستدل فى صورة المعارضة ماذكرت من الدليل ان دل على ماتدعيه فعندى ماينفيه أو يدل على نقيضه و يثبته بطريقه فيصير المعترض بها مستدلا والمستدل معترضا وعلى المستدل الممنوع دليله الدفع لما اعترض به عليه بدليل ايسلم له دليله الاصلى ولا يكفيه المنع المجرد كما لا يكتفى من المعترض بذلك فان ذكر المستدل دليلا آخر منع ثانيا تارة قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعترض ثالثا ورابعا ودفع المستدل لما يورد عليه الى أن يفحم أحدهما الآخر وأما فى صورة المناقضة فان أقام المانع دليلا على انتفاء المقدمة فالاحتجاج المذكور يسمى غصبا لان المعترض غصب منصب المستدل فلا يسمعه المحققون من أهل الجدل لاستلزامه الخبط فى البحث فلا يستحق الجواب وقيل يسمع ويستحق المعترض به جوابا والمناقضة المصطلح عليها فى علم الجدل هى تعليق أمر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط والمعارضة فى اللغة عبارة عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال لفلان ابن يعارضه أى يقابله بالدفع والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفى الاصطلاح تسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خالصة وهى المصطلح المذكور ومعارضة مناقضة وهى المقابلة بتعليل المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ومن شرط تحقق المعارضة المماثلة والمساواة بين الدليلين فى الثبوت والقوة والمنافاة بين حكميهما واتحاد الوقت والجهة والمحل فلا يتحقق التعارض فى الجمع بين الحل والحرمة والنفى والاثبات فى زمانين فى محل واحد أو فى محلين فى زمان واحد لانه متصور وكذلك لاتعارض عند اختلاف الجهتين كالنهى عن البيع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشرائط وتعذر التخلص عن التعارض بهذا الطريق ينظر ان كانا عامين يحمل أحدهما على القيد والآخر على الاطلاق أو يحمل أحدهما على الكل والآخر على البعض دفعا للتعارض وان كانا خاصين يحمل أحدهما على القيد والمجاز على ما أمكن وان كان أحدهما خاصا والآخر عاما يقضى الخاص على العام هذا بالاجماع دفعا للتعارض وفى جمع الجوامع يحصل من النصين للتعارضين ستة وثلاثون نوعا لانه لا يخلو اما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عاما والآخر خاصا أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه فهذه أربعة أنواع كل منها ينقسم ثلاثة أقسام لانهما اما معلومان أو مظنونان أو أحدهما معلوم والآخر مظنون يحصل اثنا عشر وكل منهما اما أن يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجهل فيحصل ستة وثلاثون والمناقضة فى البديع تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق فى عدم وقوع المشروط فكأن المتكلم ناقض نفسه فى الظاهر كقوله

وانك سوف تحكم أو تباهى * اذا ماشبت أو شاب الغراب

لان مراده التعليق على الثانى وهو مستحيل دون الاول الذى هو ممكن لان القصد أنك لا تحكم أبدا من كليات أبى البقاء رحمه الله (أسماء الشهور العربية فى الجاهلية) المؤتمر المحرم ناجر صفر خوان كشداد شهر ربيع الاول بصان كغراب ورمان شهر ربيع الآخر حنين كأمير وسكيت وباللام فيهما اسمان لجمادى الاولى والآخرة الرنكرى وبلا لام اسم جمادى الآخرة الاصم رجب لانه لا ينادى فيه ياصاحباه وبالفلان العاذل اسم شعبان ناتق بلا لام شهر رمضان الوعل اسم شوال ورنة اسم ذى القعدة برك كزفر اسم ذى الحجة كلها مصحح من القاموس (أسماء الايام) وكانت العرب تسمى يوم الاثنين أهون فى أسمائهم القديمة أنشدنى ابو سعيد قال أنشدنى ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية

أؤمل أن أعيش وأن يومى * بأول أو بأهون أو جبار

أم التالى دبار أم فيومى * بمونس أو عروبة أو شيار

من الصحاح للجوهرى فى دون (أسماء خيل السباق العشرة)

وهى مصل ومجل تالى * والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حظى عاطف مؤمل * ثم السكيت والاخير الفسكل

من حياة الحيوان للدميرى الفسكل الذى يجىء فى الحلبة آخر الخيل قال أبو الغيث أولها المجلى ثم المصلى ثم المسلى ثم التالى ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤمل ثم الحظى ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والقاشور أيضا من العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهرى فى مادة فسكل وسكت وصلى وقشر ولم يذكر المسلى بالسين فى مادة سلا وما ذكره الدميرى كما تراه (قداح الميسر العشرة) قال محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الحنفى الرازى فى شرح المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات الحريرية وقد كنت جمعت قداح الميسر العشرة مرتبة فى ثلاثة أبيات وهى

الفذ والتوأم والرقيب * والحلس ثم النافس المعيب

ومسبل ثم المعلى الاعلى * وبعده ثلاثة تغيب

وهو السفيح بعده المنيح * والوغد فاحفظ هكذا الترتيب

فالاول الفذ وله نصيب واحد من الجزور والثانى التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب وله ثلاثة والرابع الحلس وله أربعة والخامس النافس وله خمسة واغماضى فى النظم

معيبا لانه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما لم تثبت له المرتبة الخامسة بيقين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المعلى وله سبعة وهو أعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر محرومة لا نصيب لها وكانوا ينحرون الجزور ويجزؤنه عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزأ ويجمعون القداح العشرة ويضعونها في الربابة وهي شبيهة بالكنانة ويجيلونها ثم يضعونها في يد الحكم فيخرج واحدا واحدا على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من أجزاء الجزور بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المحرومة غرم ثمن الجزور وكانوا يطعمون اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون اكله ويعيبون من لا يدخل عليهم في الميسر ويسمونه برما وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وكذا في شروح الكشاف والبيضاوي عند تفسير قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الآية والقدح السهم قبل أن يراش ويركب فيه النصل وكان لاهل الجاهلية سهام مكتوب على بعضها أمرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي والثالث غفل فاذا خرج الآمر مضوا على ما قصدوا من فعل واذا خرج الناهي يجتنبوا عنه وان خرج الغفل أجالوها ثانيا وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل وأن تستقسموا بالازلام والاستقسام بها هو ما ذكرناه وهو استفعال من القسم فكأنهم كانوا يطلبون بها علم ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفاسير وجعلناكم شعوبا وقبائل الشعب الجمع العظيم المنتسبون الى أصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة تجمع العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الافخاذ والفخذ تجمع الفصائل خزيمة شعب وكنانة قبيلة وقريش عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ وعباس فصيلة وقيل الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) بزنة الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل مما اتفق عليه أهل النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون العجم الخ وانما خص بهم لكثرة انشعابهم وتفرق انسابهم ولغلبة الشعوب على العجم قيل لمن يفضل العجم على العرب شعوبي بالضم فنسب الى الجمع كأنصاري من حاشية الشهاب (حكاية سواد بن قارب مع رئيه الجني) روى أصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما عمر بن الخطاب رضي الله عنه جالس اذ مر به رجل فقيل يا أمير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي أتاه رئيه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عمر أنت على ما أنت عليه من الكهانة فغضب فقال له عمر سبحان الله ما كنا عليه من الشرك أعظم مما كنت عليه فأخبرني باتيانك رئيك بظهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما أنا ذات ليلة نائم اذ أتاني فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشد

عجبت

عجبت للجن وتطلابها * وشدها العيس بأقتابها
تهوى الى مكة تبغي الهدى * ما صادق الجن ككذابها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قداماها كأذنابها

قلت دعني أنام فاني أمسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية أتاني فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤى ابن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشأ يقول

عجبت للجن وتحيارها * وشدها العيس بأكوارها
تهوى الى مكة تبغي الهدى * ما مؤمنو الجن ككفارها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قداماها كأدبارها

قلت دعني أنام فاني أمسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة أتاني فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشأ يقول

عجبت للجن وتحساسها * وشدها العيس بأحلاسها
تهوى الى مكة تبغي الهدى * ما طاهر الجن كأنجاسها
فارحل الى الصفوة من هاشم * واسم بعينيك الى راسها

قال فرحلت ناقتي وأتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله فأنشأت أقول

أتاني نجيّ بين هدء ورقدة * ولم أك فيما قد بلوت بكاذب
ثلاث ليال قوله كل ليلة * أتاك رسول من لؤى بن غالب
فشمرت عن ذيل الازار ووسطت * بي الذعلب الوجناء بين السباسب
فأشهد أن الله لا رب غيره * وأنك مأمون على كل غائب
فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة * بمغن فتيلا عن سواد بن قارب

قال ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمقالتي فوثب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فالتزمه وقال كنت أشتهي أن أسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال أما مذ قرأت القرآن فلا من أنوار الربيع في أنواع البديع وقد رأيتها في كتب السير وغيرها وذكرها الصلاح الصفدي في شرح لامية العجم ولم أرها في الصحيحين وغيرهما من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد من احياء العلوم للغزالي قدس سره

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين * وآثر رهط الحق بالهداية الى دعائم الدين * وجنبهم زيغ الزائغين * وضلال الملحدين * ووفقهم

للاقتداء بسيد المرسلين * وسددهم للتأسي بصحبه الاكرمين * ويسرلهم اقتفاء آثار السلف الصالحين * حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين * ومن سير الاولين وعقائدهم بالمنهج المبين * فجمعوا في القول بين نتائج العقول * وقضايا الشرع المنقول * وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله ليس له طائل ومحصول * ان لم تتحقق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب والاصول * وعرفوا أن كلتي الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات الاله واثبات صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول * فعلموا أن بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة ويدور كل ركن على عشرة أصول (الركن الاول) في معرفة ذات الله ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان وأنه مرئي وأنه واحد (الركن الثاني) في صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهي العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد وأنها مرادة لله تعالى وانه متفضل بالخلق وأن له تكليف ما لا يطاق وله ايلام البرىء ولا يجب عليه رعاية الاصلح وأنه لا واجب الا بالشرع وأن بعثة الانبياء جائزة وأن نبوة نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمعجزات (الركن الرابع) في السمعيات وهي اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامامة (فالركن الاول) من أركان الايمان معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وقال تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين

فليس

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ومصرفة بمقتضى تدبير ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء كلهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وما أمروا أن يقولوا لنا اله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدا نشوهم وفى عنفوان شبابهم ولذلك قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاذا فى فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول من بداية العقول ان الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغنى فى حدوثه عن سبب أما قولنا الحادث لا يستغنى عن سبب فجلى فان كل حادث فهو مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص واما قولنا العالم حادث فبرهانه ان أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وفى هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبداهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل وافتكار فان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا وعن نهج العقل ناكبا والثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك مشاهد فى جميع الاجسام وما لم يشاهد فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث لطريانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سيأتى برهانه فى اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنقض تلك بجملتها لا تنتهى النوبة الى وجود الحادث الحاضر فى الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال وانه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو أعدادها من أن تكون شفعا أو وترا أو شفعا ووترا جميعا أو لا شفعا ولا وترا ومحال أن تكون شفعا ووترا جميعا أو لا شفعا ولا وترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات اذ فى اثبات أحدهما نفى الآخر وفى نفى أحدهما اثبات الآخر ومحال أن تكون شفعا لان الشفع يصير وترا بزيادة واحدة فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لاعدادها فيحصل من هذا ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث

من المدركات بالضرورة (الاصل الثانى) العلم بأن البارى تعالى قديم لم يزل أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شئ وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو أيضا الى محدث وافتقر محدثه الى محدث وتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهى الى محدث قديم هو الاول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه (الاصل الثالث) العلم بانه مع كونه أزليا أبدى ليس لوجوده آخر فهو الاول والآخر والظاهر والباطن لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلوا ما أن ينعدم بنفسه أو بعدم يضاده ولو جاز أن ينعدم شئ يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شئ بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم الى سبب وباطل أن ينعدم بعدم يضاده لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث فى مضادته حتى يقطع وجوده بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من القطع والقديم أقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بأنه ليس بجوهر متحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسمى جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم عبارة عن المؤتلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر ويستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم جاز أن يعتقد الهيئة والمقدار وهذه سمات للشمس والقمر أو لشئ آخر من أقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا فى الاسم مع الاصابة فى نفى معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال فى محل لان العرض ما يحل فى الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محله موجودا قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الازل وحده وما معه غيره ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل من هذه الاصول انه قائم موجود بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله

كله جواهر واعراض وأجسام فاذا لايشبه شيأ ولا يشبهه شئ بل هو القيوم الحى الذى ليس كمثله شئ وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدر المصور مقدره ومصوره والاعراض والاجسام كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة اما فوق واما أسفل واما يمين واما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان وخلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس واسم السفل لما يلى جهة الرجل حتى ان النملة التى تدب منتكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وان كان فى حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين أحدهما أقوى من الاخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى والشمال لما يقابله وسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التى تتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصا فى الازل بجهة والجهة حادثة أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن بأن خلق العالم تحته وتعالى أن يكون له تحت اذ تعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل فكل ذلك مما يستحيل فى العقل لان المعقول من كونه بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجوهر أو مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهرا أو عرضا فاستحال كونه مختصا بجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم كان محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما ان يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير محوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق المدبر فاما رفع الايدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء وفيه أيضا اشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراده تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافى وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى أريد بالاستواء الى السماء حيث قال فى القرآن ثم استوى الى السماء وهى دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

فاضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ حمل بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحمل قوله صلى الله عليه وسلم

قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن على القدرة والقهر وحمل قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في أرضه على التشريف والاكرام لانه لو ترك على ظاهره
للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن
جسما مماسا للعرش اما مثله أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال وما يؤدي الى المحال فهو
محال (الاصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والاقدار مقدسا
عن الجهات والاقطار مرئي بالاعين والابصار في الدار الآخرة لقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله تعالى لا تدركه الابصار
ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني وليت شعري كيف عرف
المعتزلي من صفة رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام أو كيف سأل موسى الرؤية
مع كونها محالا ولعل الجهل بذوي البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء أولى من
الجهل بالانبياء واما وجه اجراء الرؤية على الظاهر فغير مؤد الى المحال فان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه أتم وأوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق
الرؤية به وكما يجوز أن يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة
وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك من غير كيفية وصورة
(الاصل العاشر) العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا ند له انفرد بالخلق
والابداع واستبد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه
ويناويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه أنه لو كانا
اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني
مقهورا عاجزا فلم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني
قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قادرا (الركن الثاني) العلم بصفات الله
تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر وانه
تعالى في قوله وهو على كل شئ قادر صادق لان العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته ومن
رأى ثوبا من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم
انه صدر نسجه من ميت لا استطاعة له أو انسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة
العقل ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل (الاصل الثاني) العلم بأنه تعالى عالم
بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض والسموات صادق في قوله وهو بكل شئ عليم ومرشد الى صدقه بقوله
ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك
لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشئ الحقير الضعيف
على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله عز وجل هو المنتهى
في الهداية والتعريف (الاصل الثالث) العلم بكونه حيا فان من ثبت علمه وقدرته

ثبت بالضرورة حياته ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين ولو أغنى العلم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده (الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أشرف وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جنبه والكمال في خلقه وصنعه أو كيف تستقيم حجة ابراهيم عليه السلام على أبيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيأ ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات اليه قلبك ولله سر في ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فما له من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت فليستنكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع

ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو عليم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروأ بالالسنة محفوظا في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حل ذات الله تعالى بكتب اسمه في الورق لحل ذات النار بكتب اسمها في الورق ولاحترق (الاصل السابع) أن كلامه القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخلا تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل في قدمه موصوفا بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزها عن تغير الحالات لان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبت نعت الحدوث للاجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها في قبول التغير ويبتنى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الاصوات الدالة عليه وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الوالد قبل أن يخلق ولده حتى اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما بما في قلب أبيه من الطلب صار مأمورا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ومصير موسى عليه السلام مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم (الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي اذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند الطلوع معلوما لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علمه تعالى (الاصل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلي اذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدا بها كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست في ذاتك وكيف قدرت وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها الى ارادة أخرى وكذا الارادة الاخرى تفتقر الى أخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة (الاصل العاشر) أن الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم

كقوله

كقوله غني بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمات كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك البعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات (الركن الثالث) العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا محدث الا اياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع افعال عباده مخلوقة ومتعلقة بقدرته تصديقا له في قوله تعالى خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون وفي قوله وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم واضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم واستدل على العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة بحركات أبدان العباد فالحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر بقصر تعلقها عن بعض الحركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستبدا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي الالباب فكيف انفردت هي باختراعه دون رب الارباب وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار السموات (الاصل الثاني) أن انفراد الله تعالى باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار وأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب جل جلاله وليس بكسب له وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له فانها خلقت بقدرة هي وصفه فكانت للحركة نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فسمي باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها واذا بطل الطرفان لم يبق الا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها وهو عند الاختراع متعلق به نوعا آخر من التعلق فيه فظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادا لله تعالى فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين

ولا لفتة ناظر ولا فلتة خاطر الا بقضاء الله تعالى وقدرته وارادته ومشيئته فمنه الخير
والشر والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية
والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان لاراد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل
من يشاء ويهدى من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويدل عليه من النقل قول
الامة قاطبة ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا
وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ويدل من جهة العقل ان المعاصى والجرائم
ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما هى جارية على وفق ارادة ابليس لعنه الله
مع أنه عدو الله تعالى فالجارى على وفق ارادة العدو أكثر من الجارى على وفق ارادته
فليت شعرى كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة
لو ردت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها اذ لو كان ما يستتب لعدو الزعيم فى القرية
أكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هى الغالبة على
الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذا غاية الضعف والعجز
تعالى رب الارباب عن ذلك علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى
صح أنها مرادة له فان قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة
ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه وكذبه
السلطان فأراد اظهار حجته بأن يأمر عبده بفعل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج
هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان
عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه
وهو محال (الاصل الرابع) أن الله متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف
العباد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه
من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والآمر والناهى فكيف يتهدف لايجاب
أو يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما الفعل الذى فى تركه
ضرر اما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله تعالى أو ضرر عاجل كما يقال يجب
على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذى عدمه يؤدى الى محال
كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا
فان أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرضه للضرار
وان أراد به المعنى الثانى فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب فى حقه معنى ثم مصلحة العباد فى أن يخلقهم
فى الجنة فأما أن يخلقهم فى دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول
العرض والحساب فما فى ذلك غبطة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولان الله تعالى أخبر نبيه بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه في انه لا يصدقه وهل هذا الا محال وجوده (الاصل السادس) أن الله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور ان يعدو تصرفه في ملكه ظلما والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم تتقدمه جريمة فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما قاسته من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول من زعم أنه يجب على الله تعالى احياء كل نملة وطئت وكل بقة فركت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال وان أريد به غيره فقد سبق انه غير مفهوم اذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب (الاصل السابع) انه يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من انه لا يجب عليه شئ بل لا يعقل في حقه الوجوب فانه لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون وليت شعري بم يجيب المعتزلي في قوله ان الاصلح واجب عليه عن مسئلة نفرضها عليه وهو ان نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تعب بالايمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته علي فيقول لانه بلغ واجتهد في الطاعة فيقول الصبي أنت أمتني في الصبا فكان يجب ان تديم حياتي حتى أبلغ وأجتهد فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بتطويل العمر دوني فلم فضلته فيقول الله عز وجل لاني علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت فكان الاصلح لك الموت في الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله تعالى وعند هذا تنادي الكفار من دركات لظى ويقولون أما علمت انا اذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا في الصبا فانا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند هذا القطع بان الامور الالهية تعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان أهل الاعتزال فان قيل العذاب مهما قدر على رعاية صلاح العباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشئ قبيحا عند شخص حسنا عند شخص اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه اعداؤه فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يمكنه التصرف فى ملك الغير وان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشهد بخلافه ما فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء والقادر على احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا من يراعى الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به فى الدنيا ثناء وفى الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه زجرة وآفة وكل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة لان العقل ان أوجب الطاعة فاما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب بنفسه العبث واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما ان يرجع الى المعبود وذلك محال فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فى حقه تعالى سيان واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له فى الحال بل يتعب به و ينصرف عن الشهوات بسببه وليس فى المآل الا الثواب ومن أين يعلم أن الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة و المعصية فى حقه متساويان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ باحدهما دون الآخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر مالم ينظر المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبى ان العقل ليس يوجب على والشرع لا يثبت الا بالنظر ولست أقدم على النظر ادى الى افحام الرسول قلنا هذا ايضا يضاهى قول القائل للواقف فى موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضاريا فان لم تبرح من المكان قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقى فيقول الواقف لا يثبت صدقك مالم التفت ورائى ولا التفت ورائى ولا أنظر مالم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة ذلك القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبى صلى الله عليه وسلم وراءكم الموت ودونه السباع الضاريه والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم وتعرفون صدقى بالالتفات الى معجزتى فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضاريه بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بامكان ما يقوله فى المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر ومعنى كون الشئ واجبا أن فى تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا أنه معرف الضرر المتوقع فان العقل لا يهدى الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما فى تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على تركنا ما امر به لم يكن الوجود ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر في الآخرة (الاصل التاسع) أنه ليس يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم وهذا باطل لان العقل لا يهدى الى الافعال المنجية في الآخرة كما لا يهدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالمعجزة (الاصل العاشر) أن الله تعالى قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وانطاق العجماء وما تفجر من بين أصابعه من الماء ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن فانهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا السبيه ونهبه وقتله ولم يقدروا على معارضته بمثله اذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الاولين مع كونه أميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب في امور تحقق صدقه في المستقبل كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسول أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدى الملك المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم عن سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضرورى بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعيات وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول (الاصل الثاني) سؤال منكر ونكير وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن اذ ليس يستدعى الا اعادة الحياة الى الجزء الذى به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال فان النائم ساكن بظاهره ومدرك من باطنه من الآلام واللذات ما يحس بأثره عند التنبه وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده ومن حوله لا يسمعونه ولا يرونه ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

النار يعرضون عليها غدوّا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشدّ العذاب
واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب
القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت فى بطون
السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر
الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر ممدود على متن
النار أدق من الشعر وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوهم انهم مسؤلون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير
فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فمن ثقلت موازينه
ووجهه أن الله تعالى يحدث فى صحائف الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند
الله فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل فى العقاب
أو الفضل فى العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان
قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدّت
للمتقين فقوله اعدّت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة
فيه ولا يقال لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضوان الله عليهم أجمعين ولم يكن نص رسول الله
صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد
الولاة والامراء على الجنود فى البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفى هذا وان ظهر فكيف
اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر رضى الله عنه اماما الا بالاختيار والبيعة
واما تقرير النص على غيره فنسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لم يستجرئ على اختراعه الا الروافض واعتقاد أهل
السنة تزكية الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين
معاوية وعلى كان مبنيا على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية فى الامامة اذ ظن على
رضى الله تعالى عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر
يؤدى الى اضطراب أمر الامامة فى بدايتها فرأى التأخير اصوب وظن معاوية
ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك
وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب
الى تخطئة على رضى الله تعالى عنه ذو تحصيل أصلا (الاصل الثامن) أن فضل الصحابة
على قدر ترتيبهم فى الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع
عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فى الثناء عليهم أجمعين اخبار

واعيا

وانما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا يأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد للحق (الاصل العاشر) أنه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن تصدى للامامة وكان فى صرفه اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التى اثبتت لمزيد المصلحة فلا نهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذى يبنى قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغى فى بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هى قواعد العقائد فمن اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهط البدعة والله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده والسلام

رسالة فى كلمة التوحيد لمولانا عبد الرحمن الجامى قدس سره السامى وقد أسقطنا عنها الديباجة تقليلا للسواد وتعويلا على ما هو المقصود والمراد

اعلم أن لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا فى تعليله على ما تقتضيه القواعد النحوية قيل ان لا اله مبتدأ فلا بد له من خبر والا الله مبتدأ ثان بدل من اسم لا على المحل ولا يجوز أن يكون بدلا من لفظه لانه لو أبدل من اللفظ للزم من نفيه نفى المستثنى اذ العامل فى المبدل والمبدل منه فى حكم الساقط كما تقرر فى النحو ٣
فاذا يحتاج كلاهما الى تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يفد معنى التوحيد ظاهرا بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفى الامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيهما ممكن بأن يكون التقدير لا اله ممكن الا الله ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان ولو قدر فيهما موجود كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفى الامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة لانه لا يلزم من نفى وجود الاله نفى امكانه فان نفى الوجود لا يستلزم نفى الامكان كما لا يخفى وسيجىء تحقيقه وان قدر فى الاول الامكان وفى الثانى الوجود لكون التقدير لا اله ممكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب أن يكون من عين الحكم الذى جرى فى المستثنى منه كما اذا قلت ما جاءنى أحد الا زيد فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى الذى هو عدم المجيئة والمستثنى منه هو أحد

فكأنك قلت ماجاءنى أحد الاجاءنى زيد فلا يصح أن تقول ماجاءنى أحد الاقام زيد فبهذا يظهر أنه لاحاجة الى ملاحظة التقدير فى الثانى بل يكفى فى الاول فليتأمل وماقيل يمكن أن يقدر ممكن موجود معا فى كليهما بحسب تعدد الخبر اذا كان المراد بالامكان الامكان العام مما لايصح أيضا لان تعدد الخبر فيما اذا كان فى تعدد ارادة فائدة أخرى مترتب فيه غيرما فى الاول وهذا ليس كذلك لان المستثنى يجب أن يكون مناسبا للمستثنى منه فى اجراء الحكم لما مر آنفا فحينئذ لايخلو اما أن يكون الاستثناء من الامكان أو الوجود أو كليهما فالاولان فيهما محذوران كما سبق من لزوم فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى عن الآخر فيبقى أحد الخبرين لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لااله الاالله أصله الله اله ليكون الله مبتدأ واله خبره فقدم الخبر وقيل اله الله لان تقديم ماحقه التأخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه منحصرا فى افادة حصر المعنى الواحد بل يستفاد منه معنى آخر مثل التنبيه والتشويق والتفاؤل وغير ذلك ادخل فيه كلمة لا والا اللتين هما آلتا الحصر لان ينص به وقيل لااله الاالله ورد بعض المحققين هذا القول بقوله لايجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لانه كان المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لانفى مغايرة الله تعالى عن كل اله تأمل تم كلامه وجه التأمل أنه اذا نفى مغايرة الله تعالى عن كل اله فكأنه ثبت لكل من الآلهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فيلزم أن يكون الآلهة وفساده ظاهر ويمكن أن يجاب عنه بوجهين الاول أنه معارض لان المقصود من مساق الحديث فى اثبات كمال التوحيد هو نفى الوجود والامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة وذلك على ماذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه ينفى الوجود منها ويبقى الامكان على حاله فما ادعى عليه أنه مما يفيد توحيدا كاملا لان تقدير الوجود وان كان صحيحا لرد خطأ المشركين فى ادعائه لكنه لم يرتفع خطران الخاطر وخلجانه عن المستفسر عن هذا المعنى والسامع له قوله كان المعنى على نفى الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى قلنا لانسلم أن نفى الوجود كاف فى هذا المعنى بل المعنى ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما يكون على نفى الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى ونفى امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفى وجودها فقط مع بقاء الامكان الثانى لانسلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك المحذور بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر الى الاصل غير الله تعالى ليس باله ليكون غير الله مبتدأ وليس باله خبره ومعناه أى غير الله ليس معبودا بالحق فقدم ليكون معنى الالهية الذى هو المعبودية بالحق مقصورا على الله تعالى ولايتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولو سلمنا أنه بعد التعليل ودخول

أداة النفي والاستثناء يبقى على قاعدته الاصلية ولكن لانسلم أنه يلزم منه نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام يناسب المستثنى فى جنسه فاذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق أحد الا الله أى الا الفرد الموجود الذى هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه الذى هو المعبود بالحق ومن الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدر الذى وقع الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أنا اذا قلنا لا مستحق للمعبودية له بالحق أحد الا الله بتقدير احد نظرا الى الاصل والحقيقة فكأنا نفينا الوجود والامكان عن كل اله سوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز عنه الى غيره قطعا فمعناه ليس له شريك لا فى الوجود ولا فى الامكان أحد فى استحقاق صفة المعبودية بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون كثرة المعبودات الباطلة فى الوجود لا يضر فى المقصود فان قيل الفرض ان المتنازع فيه فى هذه الكلمة انما وقع فى الوجود لان المشركين فى اعتقادهم ان الا آلهة المتعددة المستحقة للمعبودية كثيرة كائنة فى الوجود لانه يمكن ان يوجد فلرد هذا الخطأ عليهم يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشئ منهما لم يعلم أن الاستثناء من الوجود أو الامكان أو شئ آخر وهذا ينافى التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده تعالى بالوحدانية ونفى الهة غيره قلنا هذا القول وان كان صحيحا لرد الخطأ ادعاء لكن الكلام فى أصل ما يقتضى التركيب فاذا قلت لا اله موجود الا الله لرد الخصم لا يمكن أن يختلج فى قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك الغرض سواء من التوزع على امكان وجوده بأنه اذا لم يكن موجودا فهل يمكن ان يصير موجودا من بعد أم لا فهذه السانحة من توزع القلب والخلجان تورث الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو ينافى التوحيد بخلاف ما اذا لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده فانه حينئذ ليس منافيا للتوحيد ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور أصلا لان الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم للفرد الموجود الذى يعبد بالحق تعالى وتقدس واله بمعنى المعبود بحق فاذا قلنا لا اله الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأنا اردنا أنه لا مستحق للمعبودية أحد لا فى الوجود ولا فى الامكان الا الفرد الذى هو خالق العالم فوجود الا آلهة مع ذلك الاستحقاق فى حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم أن فى الدار زيدا وعمرا وغيرهما ما فى الدار الا زيد يعنى ما فى الدار أحد الا زيد اذا لم يكن غيره فمعناه أن تلك الصفة أى الكينونة فى الدار ليس الا لذلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره موجودا خارجا عنها لا ينافى عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما تفيد التوحيد اذا كان

اله بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه كما تقرر فانه لو لم يكن كذلك بل يكون الله اسما للمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لا علما للفرد الموجود منه كما زعم بعضهم لما أفاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي نفس تصوره ليس مانعا من وقوع الشركة فيحتمل الكثرة ويلزم الفساد وأيضا لو كان كذلك فالمراد بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق أو مطلق المعبود فني الاول يلزم استثناء الشئ من نفسه لانه اذا كان اسما للمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أي بين الله وبين الاله في الكلية بحسب المفهوم فاذا استثني منه فقد استثني من نفسه ومن الثاني يلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون اله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد الموجود منه هذا ما أردت تمنيقه واستخرجت من قريحتي تدقيقه تمت الرسالة المنسوبة الى المولى الجامي رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد الثنيا لو وقف عليه تعين السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لاشريك له ففيه وجهان الرفع وهو الارجح لان السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن غير الرفع ففي صورة الرفع اما بدل أو خبر والاول هو المشهور الجاري على السنة المعربين وصلاحية الحلول محل الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاولى أن يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر الراجع الى اسم لا لانه أقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها الا زيد مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ نحو ما قام أحد الا زيد والثاني قد قال به جماعة قال ناظر الجيش ويظهر لي انه أرجح من القول بالبدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد الا قائم ان قائم خبر عن زيد ولا شك ان زيدا فاعل في قولهم ما قام الا زيد مع انه مستثنى من مقدر في المعنى أي ما قام أحد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الا خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى من تعريفات أبي البقاء الكفوي عند لا اله الا الله (قال القاضي عضد في شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير تامة في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن أحد الامرين فلا يتم به وانما تعد تامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه في الشرع من الكتاب المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من العجائب والاسرار وخلقة آدم وكيفية القرانات والادوار

قد علمت ان للاجرام السماوية نفوسا ناطقة مجردة عن المادة محركة لها عن مبدا عقلي فلها لا محالة شعور بحركاتها الصادرة عنها ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات

أما السالك المحقق فقد جرت من نفسه في اليقظة والنوم وأما غيرهم من الكافة فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم وكلهم يعترفون بأن هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة انما تحصل لهم من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث والاحوال الماضية والمستقبلة وهو المفيد لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة ونوما فان المفيد لنفوسنا العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون جاهلا بها فالحق أن معلمنا العلوم في النوم أو منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك القوى وهو الذى حصل له ملكة الاشراقات النورية والاخبارات الغيبية لا يفتقر في حصول ذلك الى توسط شئ بل يعلم بالمشاهدة أن الملقى للمغيبات ذو ادراك وحياة وأن له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد ذلك الذى يظهر له وان كان قلما يتشابه له مظهران ويشاهد هذا الشخص المستعد لهذا الالقا من العجائب والغرائب ما لا يفتقر معه الى برهان وأما من هو دون هؤلاء في المرتبة فله أن ينظر في أحوال المنامات وما يحصل فيها من الانذارات بالامور المغيبة وذلك ليس الا لقلة شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكرى والا لكان الانسان في حال اليقظة أقدر على الفكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم فذلك الاطلاع ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة والكائنات المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون للنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في كل زمان بسبب الحركات الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمنا هذا فهو من آثار الحركات وجب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضى والمستقبل والحال وكانت الحوادث في الماضى والمستقبل غير متناهية فلا يخلو اما أن تكون علومها غير متناهية مترتبة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شئ منها بعد شئ فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة الغير المتناهية واما أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهى الى جهل واما أن تكون لها علوم كلية هى ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات واجبة التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث أما بطلان القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه فتبين لك من وجوه ثلاثة أما أولا فانه يلزم أن تكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل

منها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فان الزمان الثانى كما لا يوجد الا بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثانى لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت العلوم المترتبة بترتب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلاسل وأما ثانيا فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التى تقع فى المستقبل اما أن يكون كل واحد منها لا بد وأن يقع فى زمان ما أو يكون فيها ما لا يقع فيه أبدا والاول باطل فان كل واحد منها لا بد وان يقع فى زمان فبأى زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناهى السلسلة المفروضة غير متناهية وذلك محال وان كان فى تلك الحوادث المستقبلة المفروضة غير متناهية ما لا يقع أصلا فليس من المدركات المفروضة أنها ستكون فى الزمان المستقبل وقد فرضناها ستكون فيه هذا محال وأما ثالثا فلانه لو كان لها علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضى كعلومها بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلة لا بد وان تصير ماضية وهى غير متناهية فاذا كانت عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فتكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة فى احاطتها وليست الادوار والاكوار الماضية الغير المتناهية والقرون الخالية معا بل هى مترتبة فاذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجدنا بالضرورة نهايتها وقد فرضت غير متناهية هذا خلف فبطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة وأما بيان بطلان القسم الثانى وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنتهى الى جهل فهو محال أيضا اذ لو صح ذلك لوجب أن تنقرض علومها فى الادوار الغير المتناهية فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبى ولا يصح تعبير منام يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك لان الملقى للامور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة المنامات والانذارات الغيبية فان قال قائل بأن علومها متناهية الا أنها تستفيد العلم عما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذى يفيدها ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضت علوم خلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام أيضا الى ذلك الخالق فى أنفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو أنفسها فالشئ لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة الى الفعل فى تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسمان الاولان تعين صحة القسم الثالث وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه أن الامور الآتية فى كل دور من الادوار المستقبلة تعود الى شبيه ما كان فى الدور الاول الذى قبله لان المعدوم الذى كان فى الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت أن اعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادى العالية أحكام الحوادث

مضبوطة معينة يقع جملتها فى كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة وألفا بعد ألف الى تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت فى الدور الاول وهكذا يمضى دور بعد دور الى غير النهاية فى ذلك ولا يكون مضبوطا عند المبادى العالية الا هذه الضوابط الواقعة فى كل دور ولم يتكرر مقتضاها فى العالم فان الغير المتناهى لا يمكن أن يضبط تكرره واستئنافه لا فى الماضى ولا فى المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم من ذلك عندها كاستثناء شرطيات كلية نحو كلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المشتملة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن أن تستخرج منها فروعا كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغى أن يباح بها الا الى أهلها وجميع حكماء أهل الهند والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل قائلون بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذى ذكرناه لا يختلفون فى ذلك وهذا هو تناسخ الادوار والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار الى ما بدأ منه فاذا دار دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يفيد ما افاده الدور الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ولیتصور اختلاف بين الاثرين فان المؤثرات عادت الى ما بدأت والنجوم والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه وبهذا يظهر أن كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شئ دائما اذ لو بقى شئ منها لزم أن لا يعود فى كل دور مثله والادوار غير متناهية فى التكرار فتصير أعداد من تلك الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت تناهى الابعاد ثم لا تفى بها المادة والاجسام الغير المتناهية واختلف حكماء أهل الاقاليم والامم والارصاد فى مقدار الدور الذى يعود كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور الآخر الذى بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعة وأربعون ألف سنة وجعلوا المدبر للعالم فى كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم فى أول الدور سبعة آلاف سنة زحل وفى زمان تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية والمبادى العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا زوجته ويزعمون أن فى أول دور زحل يستولى البرد واليبس الذى فى طبيعته على العالم حتى لا يبقى شئ من الحيوان والنبات لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج حتى ان الحجارة تتفتت وتصير كالرمل وتتشقق الارض فتصير أغوارا بعيدة فاذا دكت الجبال وطحنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل فى شقوقات الارض استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك فى مائة سنة من الالف الاولى ثم تولدت الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفعت وصارت

طبقات وابدها البرد فجمد الغيم فى الجو بعد احاطته بجميع الارض فحينئذ تشتد ظلمة الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسخنها فاذا صارت مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد الى أن تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراده فاذا دخلت الالف الثانية التى لزحل بمشاركة المشترى سكن المطر وتبقى الارض فى هذه الالف الثانية مبتلة معفنة وفى الالف الثالثة التى بمشاركة المريخ تتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وأنواع البق والذباب وما أشبهها من الدبيب الذى يحيا بالنسيم لهبوبها فى هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات أكل بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شئ ثم اذا دخلت الالف الرابعة التى بمشاركة الشمس تحلل باقى تلك الغيوم وسكن البرد فى كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على الارض فيسخن وجه الارض ويتميز النهار من الليل وتتعفن الارض وتتولد الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل الفأر والسنور واليربوع وما أشبهها وفى آخر هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والخيل والحمير وسائر ذوات الحافر والخف وفى هذه الالف تجف الارض وتنبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض ويبتدئ النبات فى الظهور فى هذه الالف أيضا وكلما ظهر شئ منه أفنته ثم تدخل الالف الخامسة التى بمشاركة الزهرة فتجئ الامطار المعتدلة الغير الدائمة وتهب الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة والطعوم الملذة والالوان المبتهجة والرياحين المتنوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال والجواميس والبقر والغنم وما أشبهها ويتكون أنواع الطيور وفى المائة الاخيرة من هذه الالف وتمتلئ الارض بالاشجار المشتبكة ثم تدخل الالف السادسة التى بمشاركة عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير والذرة والحمص والعدس وما أشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندس اللطيف عطارد يبتدئان فى تكوين الانسان بعد أن يمضى سبعون سنة من هذه الالف وحكماء بابل يذكرون فى تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذى تكونا نحن منه والطريق الثانى الطويل وهو التولد فنقول فى صفته ان أصل جميع ما يتكون على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة أشعة باقى الكواكب والماء الذى يتكون منه الانسان ألطف المياه وأعذبها وأصفاها فاذا مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وباقى المبادى فى تكوين الانسان ارتفع من أعدل الاقاليم والنواحى بخار لطيف معتدل فانعقد ببرودة زحل وعطارد سحابا لطيفا ثم نزل الى الارض معتدلة وكانت الشمس حينئذ فى البرج الذى هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد فى اثنين

وعشرين

وعشرين درجة منه وكان الدلو برجاه وانباهو بيت زحل ومثلثه عطارد وزحل في أول برج الجدي ينظر الى المشتري نظر تسديس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحابا على أرض معتدلة نقية التربة صحيحة سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعذوبة وكانت تلك التربة شديدة البياض متخلخلة المسام خرق السيل بقوته موضعها كالبئر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل اللطيف وامتزج بتربتها امتزاجا معتدلا ثم يحمى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقي ذلك الماء عند لطفه بالسخونة وصيرورته بخارا الى الطبقة الباردة فيتكاثف بذلك القدر من البرد فينحدر الى ذلك الموضع من البئر الذي صعد منه ولا يزال ذلك دأبه في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة الى أن تزول عنه أكثر مائيته ويشتد لطفه بالسخونة والحركة في الصعود والنزول حتى يصير دهنيا لطول الزمان بسخونته اللينة رطبا يابسا الا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر الارض جف ذلك الدهن وابتدأ ينعقد بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت تلك الارض متخلخلة المسام لاجرم نفذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فنفخه نفخا لينا وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى أن ينعقد ويقوى ويصلب شيأ يسيرا فحينئذ يبتدئ في التصوير بسبب الحر والبرد العاملين في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة الدهنية الى هذا الحد صور البارى تعالى والمبادى العقلية صورة الانسان وتمت في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزأ من جسده في حال التصوير وأحدث فيه شيأ وكان المتولي لنفس الصورة الانسانية عطارد بمشاركة زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على أليتيه وذقنه على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى مايليهما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع أعضائه وتم تخاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيا به البدن من القمر بتنفس من منخريه وشم النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه وتحرك فيه الروح وعملت أعمالها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما عريانا يتمطى ويتنفس ورجلاه تجتذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشاكلة والمناسبة التي بينهما ثم انه لما تمطى وتنفس حصل له كل فوقع وصار يتمرغ في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي غذاء بدنه الى تسعة أشهر ووصل النير الاعظم الى أول العقرب فقوي حينئذ ذلك الانسان وانتعش وفتح فمه لطلب الغذاء فقام يمشي بعد اتمام أربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الازلية قد هيأت له ما يصلحه ويحتاج اليه من المآكل فوجد قريبا منه شجرا من شجر
التين والعنب فجعل يأكل ما بلغ ونضج منه حتى شبع ولم يزل القمر يحفظه ويحوطه
الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب فى آخر الاربع سنين وهو أول أكل أكله بفمه
وبعد ذلك شرع فى أكل الثمار غير التين والعنب وغيرها من الحبوب فهذا كيفية
التكون الطويل وهو يناسب تكون التناسل فالرحم كالبئر واغتذاؤه للدهن
بالمص كاغتذاء الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الانثى من
بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكون الذكر الا انه غلب على تلك المادة الباقية البرد
والرطوبة وكان أيضا زمان تكونها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا
الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول أبو البشر الذى خلقه الله تعالى من
الطين وتسمى الانثى حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السيارة
السبعة تدبيرا لهذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها له سبعة آلاف سنة ألف
بانفراده بنفسه وستة آلاف أخرى بمشاركة الستة الكواكب الاخرى كل ألف بمشاركة
كوكب واحد وفى أول كل تدبير لكل كوكب يجىء آدم يرسله ذلك الكوكب رسولا
الى كافة الخلق ويجىء به العلوم والمعارف والاعمال العجيبة الخارقة للعادة وتكون
هؤلاء بالتولد والتناسل غير آدم المتكون فى دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت
تواريخ هؤلاء المسمين بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعد زمانهم وطول
المدة التى بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفنية لاكثر الخلق وأفاضلهم
وبقى الباقى من الارذال منهم كالبهائم لا يفقهون شيأ وتلف أكثر الكتب والاقلام
ولم نعرف من أسمائهم على ما وجدنا فى الكتب الا آدم الذى كان فى أول دور الشمس
فان اسمه قشوقونيا ورأيت له كتابا سماه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده فى هذا الدور
الذى للشمس بعد مضى ألفين أو ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بذوانا ويسميه أهل زمانه
بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى علما وعملا ورأيت له كتابا سماه باسرار
النيرين أيضا يذكر فيه أنه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعا النير الاعظم فمكث اثنين
وأربعين يوما بلياليها مواجها الشمس يدعو ويتضرع له ويثنى عليه الليل والنهار من
غير فتور وهو مع ذلك لم يذق فى هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قعد
فى هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والى باقى الكواكب فى الليل فلما كان
بعد تمام هذه المدة وكان فى صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالابهة والعظمة
وشعشعة الانوار ولمعان الاضواء وامتلأت نواحى آفاق العالم بالانوار المبتهجة المحيية
والاضواء الملذة المنمية أخذ سكينا ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير
الاعظم والسلطان الاكرم فخاطبه عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال له ان الاله
الاعظم والعلة الاولى الذى فوقنا ورؤساء حضرته مستغنون عن دمك ولكن سل

حاجبك وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزائن كنوز الارض من الذهب وغيره مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب أن يريه جميع العوالم وأن يكاشف له بالعلة الاولى سائر مصنوعاته فأعطاه ذلك كله وخاطبه أياما وأمره أن يقف تجاهه عند الطلوع فى كل يوم أحد بالثياب المنسوجة بالذهب والتاج المرصع مشدود الوسط بالزنار بعد ان نهى عن المآكل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات الهائلة لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه فحينئذ يخاطبه بأنواع العلوم فيشافهه بأصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلمنى تسعين ألف مسئلة وأمرنى أن لا أظهر منها ثلاثين ألفا لاحد من خلق الله تعالى وأن أظهر خواص البشر على ثلاثين ألفا أخرى دون عوامهم وأن أظهر الخاص والعام على الثلاثين الفا الاخرى ثم صب عليه العلوم وأرشده الى العوالم ثم سأله هل يأتى أحد من أبناء البشر من بعدى يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتى من أولادك فى أول دور القمر رجل يقال له آدم نعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على أن هذا آدم الفاضل الذى ابنه شيث وسائر الانبياء من أولاد ابنه شيث كان متولدا بالتناسل والتوالد دون التولد ورأيت لآدم هذا كتبا منها كتاب أسرار النيرين وله فى التعفينات والعلوم الروحانية كتب ومن عيون كتبه السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما دثر وانطمس ولم يقع الينا فنحن قد وقعنا فى آخر هذه الادوار وقد بقى من تمام هذا الدور على ما عليه أهل الكتب المنزلة وبعض المنجمين والحكماء ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدثور فى هذا العالم كما أشار اليه محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقول عمر الدنيا سبعة آلاف بعثت فى آخرها ألفا وكلما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما ودنيا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال فى أول دور زحل وهو رب الدور وبعد تمام دور القمر فتعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه فى الدور الاول فهذه حكاية مذاهب حكماء بابل على ما حكاه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقم برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس جميع مطالب الحكمة يمكن أن يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور أن يدل عليها تبيان بل لابد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحدس قوى وقلب ذكى والهام شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حينئذ فى النفس وتمتزج بنور العقل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الادوار أن كل ستة وثلاثين ألف سنة تنتقل أوجات الكواكب وجوزهراتها ونوبهراتها الى موضع حضيضاتها وبالعكس على ان كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال فى الزمان

والمكان والاشخاص والاوضاع لا تخالف في ذلك مثقال ذرة وقوم من قدماء حكماء الهند ومن وافقهم من أصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثلثمائة وستون ألف سنة لان الفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه ألف سنة ويهلك العالم في آخر هذه المدة بأسره ويبقى هالكا ثلثمائة وستين ألف سنة عند قوم وعند قوم أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يخرم ذرة واحدة الا أن النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وزمانها غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة ويسمونه دورا فيقولون هذا الدور لزحل وبعد انقضائه يصير الدور للمشترى وهكذا الى آخر الادوار التي للقمر فاذا تمت الادوار السبعة هلك العالم ثم يعود كما بدا وزعم قوم أن الدور مأخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم لكل برج منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثنى عشر ألف سنة وسلطنة الثور احد عشر ألف سنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص ألف سنة في كل برج حتى تنتهى الى الحوت فتكون سلطنته ألف سنة فمجموع ذلك ثمانية وسبعون ألف سنة وزعموا أن العالم يفنى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا أن السلطان في هذا الوقت السنبلة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكروها فيقع هنالك الدثور والفناء واذا استكملت الكواكب مالها من تكرر ودور عاد التدبير الى الاول وحينئذ تعود الاشخاص التي كانت في كل دور على صور وهيئات مع اجتماع المراد التي كانت لها في الحال الاول وهكذا يكون شأن العالم سرمدا الى غير النهاية وذكر جماعة من أصحاب الادوار والاكوار ومن جملتهم صاحب رسائل اخوان الصفاء ان للاشخاص الفلكية حول الاركان الاربعة أدوارا كثيرة ولادوارها أكوارا ولكواكبها في أدوارها وأكوارها قرانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يمكن عدتها واحصاؤها الا أنهم ذكروا من الادوار خمسة أنواع وما يحصل في كل نوع في عالم الكون والفساد الاول أدوار الكواكب السيارة في أفلاك تداويرها والثاني أدوار مراكز تداويرها في أفلاكها الحاملة والثالث أدوار أفلاكها الحاملة في فلك البروج والرابع أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج والخامس أدوار الفلك المحيط وأما الاكوار فهى عبارة عن استئناف تلك الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة بعد أخرى واما القرانات فهى اجتماعاتها في درجاتها ودقائقها وهى ستة أجناس ومائة وعشرون نوعا فمنها ٢١ قرانا ثنائيا و٣٥ قرانا ثلاثيا و٣٥ قرانا رباعيا و٢١ قرانا خماسيا و٧ قرانا سداسيا وقران واحد سباعى وأما أدوار الالوف فهى

انواع أربعة فمنها سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر ألف سنة ومنها أحد وخمسون ألف سنة ومنها ثلاثمائة وستون ألف سنة على ما مرّ بيانه فأعظم الادوار الواقعة في زمان طويل أدوار الكواكب الثابتة وهو يقع في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرّة واحدة وأما الادوار الواقعة في أقصر الازمنة وهو دور الفلك المحيط في كل أربع وعشرين ساعة مرّة واحدة وباقي الادوار يقع بينهما ومن القرانات ما يقع في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وهو ان تجتمع الكواكب السيارة بأوساطها في أول دقيقة من برج الحمل الى ان تجتمع فيها مرة أخرى ويسمى السند والهند هذا الدور بأيام العالم وأما القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات والثوابت وباقي القرانات فيقع بين هذين الوقتين فمن الادوار القصار ما يكون في كل أربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور مركز فلك تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك القمر بحركة الحامل ومن الادوار حركة الجوزهر في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في أفلاك حواملها ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو دور المشتري في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما مرة واحدة وهو دور الزهرة في فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ستمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في فلك البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل أربعة الاف وثلاثمائة وثلاثين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشتري في فلك البروج ومن الادوار ما يكون في عشرة آلاف وسبعمائة وأحد وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل في فلك البروج فمجموع هذه الادوار أربعة عشر نوعا وأما القرانات التي يكون زمانها قصيرا فهي أنواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

فى كل سبعمائة وخمسة وثمانين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس ومنه ما يكون فى كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المريخ وزحل والمشترى ومنه ما يكون فى كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو اقتران المشترى وزحل ومن القرانات التى يطول زمانها ما يتأتى فى كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفى زحل والمشترى اثنى عشر قرانا فى مثلثة واحدة ومن هذه ما يكون فى كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفى زحل والمشترى ثمانية وأربعين قرانا فى المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون فى كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفى زحل والمشترى القرانات فى المثلثات كلها وتفصيله مذكور فى كتب الاحكام وأما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرانات فى العالم الارضى فقد علمت أن جميع الحوادث التى عندنا تابعة لحركات الافلاك والكواكب والبروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها الا أن بعض الحوادث ظاهر جلى للكافة وبعضها خفى يفتقر الى فكر وتأمل وذلك أن كل حادث فى عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب الاستئناف سريع الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستئناف كحركة الافلاك التى تتم فى كل أربع وعشرين ساعة وهى التى يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء وأشرق وجه الارض فانتبهت أكثر الحيوانات وتحركت وترنمت وانتشرت فى طلب المعاش وتفتق أكثر اكمام زهر النبات وفاح نسيم روائحها وذهب الناس فى مطالبهم واذا غابت الشمس أظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى أوطانها وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع أعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كانه حيوان متنبه متحرك حساس وبالليل كانه نائم أو ميت ويتكون أيضا عن هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن فانها تكون بالغدوات خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تجف نصف النهار من حرارة الشمس وأكثر ما تكون فى أيام الربيع ويتكون عن هذه الحركة اليومية أيضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات السماوية والروثية والجيفية وامثالها فانها تهلك بأقل أذى من حر وبرد ولا يبقى ما يتولد من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة لهلاكها بحر الصيف وبرد الشتاء والذى يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له فى كل أربعة عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذى يكون النصف الذى يلينا منه ممتلئا كثير النمو والزيادة فى الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمد وكثرة الرطوبات والانداء وفى النصف الثانى من الشهر يدور القمر فى التدوير مرة ثانية ويكون الممتلىء من النصف الذى لا يلينا ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال فى الاشياء

النامية والنضج والجفاف واليبس فى الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار ويتكون فى مدة هذه الحركة أيضا من المعادن الملح والكمأة وامثالهما ومن النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض الحيوانات كالطيور والزنابير وكثير من الديدان فان أكثر هذه يتم خلقها فى أربعة عشر يوما ويخرج بعد أحد وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما فى الاطول بقاء وفى الاقصر دون ذلك وأما الذى يحصل من حركة عطارد فى تدويره وقطعه له فى كل أربعة أشهر تقريبا مرة واحدة وتتم فيه صنعة الاكسير أما من النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها وأما من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض عن هذه الحركة لبعض الناس عند احتراقه أمراض وأوجاع لاسيما الصبيان ويعرض لبعض الكتاب والعمال والوزراء وأصحاب الدواوين من العزل والحبس والمصادرات ولبعض الصناع من العطلة والكسل ولبعض التجار من الخسران والمحق ولبعض الناس من الحبس والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما أشبه ذلك فاذا هبط الى الحضيض يعرض سقوط الجاه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا كله بحسب تشكل الفلك فى اصول المواليد وطبقاتها وأما الذى يحصل من حركة الشمس ومركز فلكى تدوير الزهرة وعطارد فى كل سنة مرة واحدة ففى جميع الحالات أما فى أول برج الجدى صاعدة فى الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة فى جذب الرطوبات المختلطة بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها هنالك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار فى الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب وطال الزرع ونمى الحشيش وتلألأ الزهر وأورق الشجر وهاج النور واخضر وجه الارض وتلونت الجبال والحيوان ونتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر الحيوان فى البلاد وأخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء وصارت الدنيا كأنها جارية شابة قد تزينت وتجلت للنظار فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فحينئذ يتناهى طول النهار وقصر الليل فيأخذ النهار فى النقصان والليل فى الزيادة ويدخل الصيف ويشتد الحر ويحمى الجو وتهب السمائم وتنقص المياه وييبس العشب ويستحكم الحب وأدرك الحصاد والثمار وأخصبت الارض وسمنت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت

الدنيا كأنها عروس منعمة بالغبطة تامة كاملة كثيرة العشاق فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس أول الميزان وحينئذ يدخل الخريف ويستوى الليل والنهار مرة أخرى ويبتدئ الليل بالزيادة والنهار بالنقصان ويبرد الهواء ويهب الشمال ويتغير الزمان وتنقص المياه وتجف الارض وتغور العيون وتفنى الثمار وأحرز الناس الحب والثمر ويعرى وجه الارض من النبات وتموت الهوام وانجحرت الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة وأحرز الناس القوت للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كأنها كهلة مدبرة قد تولت عنها أيام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس أول الجدى فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم يأخذ النهار فى الزيادة ويشتد البرد وتساقط الورق ومات أكثر النبات وانجحرت أكثر الحيوانات فى باطن الارض وكهوف الجبال وكثرت الانداء والغيوم وأظلم الجو وكلح وجه الزمان وهزلت البهائم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كأنها عجوز هرمة قد دنا منها الموت وأما الذى يحصل من حركتى زحل والمشترى فى فلكى تدويرهما فى كل ثلاثة عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث فى المشايخ والعجائز والتجار والاكرة والبنات والاشراف والقضاة والعدول والعلماء وأمثالهم ممن استولى عليه زحل والمشترى فى مولده فهو ما يعرض لاصحاب عطارد ويحصل أيضا من هاتين الحركتين وأحوالهما المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان وأما الذى يحصل من حركة الزهرة فى فلك تدويرها فى كل خمسمائة وأربعة وثمانين يوما مرة واحدة وحركة المريخ فى فلك تدويره فى كل سبعمائة وثمانين يوما مرة مما يعرض لطبقات الناس من النساء والصبيان والمخانيث وأصحاب اللذات واللهو والشطار والعيارين والجند وساسة الدواب وأمثالهم فهو ما عرض لاصحاب عطارد والذى يحصل من حركة فلك المشترى فى فلكه الحامل فى كل أربعة آلاف وثلثمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة من الحوادث اعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات وزكاء بعض الثمار وصلاح بعض الحيوانات فى بعض المدن وتجديد النعم على أقوام وغير ذلك من الصلاح والخير والذى يحصل من حركة المريخ فى اثنى عشر برجا اثنتا عشرة رجعة فى كل خمس وعشرين سنة مرة واحدة ونضج بعض المعادن وسرعة النشو فى بعض النبات وزيادة القوة فى بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج وتجديد الآثار فى الملك وما شاكل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح حال الكائنات والغرض منها وصولها الى الكمال الا أنه قد يتفق أسباب موجبة للفساد مثل اثارة فتن وحروب وتعصب فى طلب الغارات وحينئذ يخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة في جنب ما يكون من الصلاح في العالم شئ يسير كما يحدث من حر الشمس هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول وهكذا حكم المريخ وزحل والذنب ومناحسها أمر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمريخ والذنب ليسوا بنحوس مطلقا والزهرة والقمر والمشتري ليسوا بسعود مطلقا لانه قد يعرض من افراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس وبرد زحل ويبس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض أكثر العفونات عن المريخ وزحل وأما الذي يحصل عن حركة تدوير زحل في الفلك الحامل في كل عشرة آلاف وسبعمائة واحد وأربعين يوما من الحوادث أما من المعادن فكالكحل والزرنيخ والحديد وغيرها بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ بعض الناس أشده وعمارة بعض البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وأمثال ذلك والذي يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي تتم في كل ستة وثلاثين ألف سنة وأوجات السيارات وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فيصير البر بحرا والبحر برا وأما الحوادث الحاصلة من القرانات في هذا العالم فهي سبعة أنواع فمنها الملل والدول التي يستدل عليها مما من القرانات الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها انتقال المملكة من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي يستدل عليها بالقرانات الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل الاشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك فتن وحروب يستدل عليها من القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث في كل سنة من الرخص والغلاء والحروب والوباء والامراض والسلامة ويستدل على حدوثها من تحاويل سني العالم في التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا فشهرا ويوما فيوما ويستدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سنيهم بحسب ما يقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب والقرانات الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الاخيار وجور الملوك وفساد أخلاق الناس واختلاف آرائهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هي وافت أمر القران وأما القرانات الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هي وافت القران وهذه الاحكام من هؤلاء لم تكن راجعة الى قياس بل كانوا يأخذونها من كهانهم ومتألهي حكمائهم وزعم قوم أن هذه الاحكام أخذت بالوحي والالهام

وتوقيف من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات ولما لم يظهر لبطليوس حركة أوج الشمس بل رآه ثابتا غير متغير حكم بسرمدية العالم على ما هو عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيين والله أعلم الى هنا من الشجرة الالهية لمحمود الشهرزورى رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية أبو بكر أحمد بن على ابن قيس الكسدانى القسينى المعروف بابن وحشية فى سنة احدى وتسعين ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة وأملاه على أبى طالب أحمد بن الحسين بن على بن محمد بن عبد الملك الزيات فى سنة ثمانى عشرة وثلثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له يا بنى انى وجدت هذا الكتاب فى جملة ما وجدت من كتب الكسدانيين منسوبا الى ثلاثة من حكماء الكسدانيين القدماء ذكروا أن أحدهم ابتدأه وأن الثانى أضاف الى ذلك المبتدا أشياء أخر وأن الثالث تممه وكان مكتوبا بالسريانية القديمة فى نحو ألف وخمسمائة ورقة فأما الاول الذى ابتدأه فذكروا أنه رجل ظهر فى الالف السابع من سبعة آلاف سنى زحل وهو الالف الذى يشارك فيه زحل القمر وكان اسمه ضغريث وان الذى أضاف اليه شيأ آخر رجل ظهر فى آخر هذا الالف وكان اسمه ينبوشاد وأن الثالث الذى تممه رجل ظهر بعد مضى أربعة آلاف سنة من دور الشمس فى هذه الدورة التى كان لزحل فيها تلك الالف التى ظهر فيها الرجلان فنظرت ما بين الزمانين فاذا هو أحد وعشرون ألف سنة وذلك أن اسم هذا الثالث كان قوثامى قال انه ظهر بعد مضى أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التى هى سبعة آلاف سنة فكان بينهما ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما ألفه الاول الذى كان اسمه ضغريث زيادة فى كل باب من الابواب التى رسمها ضغريث فانهم لم يغيروا شيأ من قوله ورسمه وما تكلم به على المعانى التى ذكرها وترتيبه الذى رتبه وانما زادوا على كل شئ دونه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده فصار صدر الكتاب وابتداؤه لضغريث فابتدأ الكتاب بأن قال التحميد والتعظيم والصلاة والعبادة والتقديس والتمجيد لالهنا وخالقنا ونحن قيام على أرجلنا منتصبون لالهنا الحى القيوم القديم الذى لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرد بالقدرة والجبروت والكبرياء والعظمة المحيط بالكل القادر على الكل الذى وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما فى الارضين السفلى وما أحاط به الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذى أمد الوجود من فيض جوده وأدار الافلاك بعظم سلطانه وأقر الارض على ما سبق فى علمه وأجرى المياه سائلة كسيلان رحمته وجعل بعضها سائغا عذبا كعذوبة ذكره وبعضها ملحا أجاجا مرا كمرارة عصيانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما وتقدست وتطهرت أسماؤك الحسنى

نعبدك يا إلهنا ونصلي لك وندعوك ونقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك أن تثبت عقولنا ما دمنا أحياء على سبيلها القويم وأن ترفق بأجسادنا بعد مفارقة الحياة لها في البلا لأنك رب نار رحيم من أعطيته فلا مانع يقدر على منعه ومن منعته لا يقدر على اعطائه. أنت الرب المتفرد بالربوبية المتوحد في سلطانك رب الاجرام والكواكب العظام الدائرة في دوائرها السائرة في أفلاكها المقدرة بأوقاتها المحدودة في مجاريها التي تفرق من خشيتك وتخاف من سطوتك نسألك يا ربنا أن تؤمننا سطوتك وتدفع عنا نقمتك وترزقنا خشيتك نسألك بأسمائك الحسنى التي من توسل بها الى رحمتك رحمته فارحمنا ربنا ثم ارحمنا ثم ارحمنا وباسمك العالي الرفيع العظيم الكريم أن ترحمنا . ثم قال احذروا مخالفة هذا الاله وعصيانه وغضبه فانه لا يقوم شيء لغضبه وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذي هو رب الارباب والقيام له خاشعين والاستعاذة به منه والبراءة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واعبدوا له في هياكله المتصورة بعبادته وقربوا له من القرابين الزكية الطاهرة من الادناس البريئة من الاكدار ما تنالون به بركته وترجون معه رحمته واحذروا زحل فانه من مربوباته ومسخراته ومخلوقاته فقامه معلوم ودوائره محفوظة واستعيذوا بهذا الاله من شره وشؤمه فافعاله باذن ربه في أبناء البشر اذا كان ساخطا بسخط ربه فالبكا والنشيج والحزن والعويل والفقر والذلة والضيق والقذر والوسخ والسواد والنتن واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاعمار ورفعة الذكر بعد الموت والصيت والقبول من الناظر اليهم وطلاقة المنطق فسخطه أن يكون على ما وصفت آنفا ورضاه أن يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله وفي سرعة سيره وفي صعوده في دائرة سعوده قال أبو بكر أحمد بن وحشية يعني بذلك أوجه فان استعذتم بالله من شره يوشك أن تنجوا من قبيح أفعاله * الى هنا مختصا من ديباجة الكتاب المذكور (في معرفة وجود الماء وقلته وكثرته في أرض تريد حفر البئر فيها) فاما اذا حفرنا الارض طالبين لظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي ان أردنا الاستدلال على كثرة الماء وقلته أو وجوده وعدمه أن نعلم ذلك بالاداة التي نسميها مرآة قال أبو بكر نعني بهذه الالة أنها آلة على هيئة المحجمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الاسرب أو من النحاس فانه يتلو أو من الخزف فيصنع من ذلك اناء كنصف كرة تسع أحدا وعشرين رطلا من ماء الى سبعة أرطال فتؤخذ هذه الآلة فيجعل في قعرها قطع شمع مذاب وتلصق بذلك الشمع الصاقا جيدا وان أحببت أحكم من هذا فالصق الصوفة بشيء من زفت جيدا ولتكن الصوفة بيضاء منفوشة وامسح حيطان الآلة من داخلها بالزيت الشامي الجيد ثم اكب هذه الآلة على حروفها في جوف الحفيرة التي حفرت ثم ألق التراب على هذه الآلة وطمها في الحفيرة جيدا ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش التراب عن حفره لاله آخر الليل قبل طلوع الشمس وأخرجها وانظر الى
الصوفة فان وجدتها مبتلة قد عرقت وترطبت أو ابتلت اما بللا يسيرا أو ترطبت
كثيرا يقطر منها الماء ووجدت داخل الآلة أيضا قد ترطب وتندى وابتل فاستدل
من ذلك على أن هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزير أو قليل بحسب ما تجده
من كثرة البلل أو قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفتها فليست فيها ماء البتة
الا بعيد الغور من الكتاب المذكور (قال أبو بكر بن وحشية) في الفلاحة النبطية
في باب ذكره شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعد من خواصها أشياء ما نصه وقد جربنا
نحن في الغار خاصية ظريفة وهي أنه من أخذ ورقة من ورقه يقطعها بيده قطعا الذي
مما يسقط على الارض فجعلها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يقدر أن يشربه
لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بظريف وفيه خاصة أخرى
عجيبة ذكرها ماسي السوراني قال ان أخذ من ورق شجرة الغار وزن ثلاثة دراهم
ومن أغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين فجفف ذلك وسحق
كالذرور وذر عليه من خره الناس مسحوقا وزن نصف الجميع ثم عجنه بعسل رقيق
ولا يعمل أكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه في ظرف فضة أو ذهب كان دواء كبيرا يزيل
ضرر جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة في الاطعمة والاشربة وهو
مع ذلك يطلى بالشيب ومن خواصه العجيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى
موضع هو فيه وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على الثآليل الكبار
مرارا قلعها وان أخذ عود من شجرة الغار وعلق على موضع ينام فيه طفل من
الصبيان يتفزع كثيرا نفعه منفعة عظيمة وزعم ملكانا أن من أخذ من ورق شجرة
الغار فدقه رطبا وخلط به في الدق قلقند مثل وزنه وسحقه بعد بالخل الجيد وطلى به
موضعا من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديدا محمى لم يحرقه ولم يحس به وان طلى
بهذا كفه وأصابعه وأدخلها في قار مغلى أو قبض بها على حديد محمى أو مس لم يضره
ولم يحرقه ولم يؤذه انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال
الموافقة من الغرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سطور وفي عشرين من
ادار يطلع الفرس في المشرق فيكون بعقب طلوعه دفء ظاهر وبعد ذلك بأربعة أيام
يقول قوم انه الانقلاب الربيعي وذلك أنهم يقولون ان الشمس تنزل براس الحمل في أربعة
وعشرين من ادار فاما في القديم الذي كان قبل زمان آدمى واشقولوسا فانهم
زعموا ان الشمس كانت تنزل برأس الحمل في أول نيسان ثم تأخرت في طول الزمان
الى أن صار ذلك في أربعة وعشرين من ادار فمن أراد الوقوف على صحة هذا فليقرأ
كتاب طيفاسا الكبير الذي وضع في الطلسمات فان هذا كله مسطور فيه وان هذه
الشهور انما عدها الاجيال الماضية جيلا بعد جيل في الدهر السالف ورتبوها

على

على نزول الشمس برأس كل برج فى أول كل يوم منها كان ينزل فى نيسان برأس الحمل وفى أول ايار برأس برج الثور وفى أول حزيران برأس الجوزاء وفى أول تموز برأس السرطان وفى أول آب برأس برج الاسد وفى أول ايلول برأس السنبلة وفى أول تشرين الاول برأس برج الميزان وفى أول تشرين الثانى برأس برج العقرب وفى أول كانون الاول برأس برج القوس وفى أول كانون الثانى برأس برج الجدى وفى أول سباط برأس برج الدلو وفى أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل فى أول نيسان هكذا ذكروا فاما فى زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل فى أربعة وعشرين من اذار ثم كذلك يتتابع سير الشمس فقد جربنا الآن أن الزمان يتغير وأفادنا هذا التغيير أن نحتاج الى مراعاة أحوال الشجر والزروع فى مشاهدتنا للزمان ولا نعول على ماذكره القدماء من ابتداء الاعمال فى الاوقات اذ قد رأينا لتلك الاوقات تغيرات توجب من ذلك أن نتتبع التغير الذى نحسه حسا من حر أو برد ومن طول النهار أو قصره فيكون افلاحنا ما يفلح من الثمر وغيره والزروع لاوقاتنا بحسب ما نشاهد ونحس لا بحسب الرسوم القديمة أخبرنا السيد زوامى بهذا التغيير فذكر أن فى كل ألف وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغيير فى شئ ويكون بخلاف ما تقدم جملة وذلك فى تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه فى ألف وثمانمائة سنة الاتى أعجب من أن غيره لم يذكر من هذا شيأ وقد رأينا ما قال هذا السيد زوامى حقا وصدقا فالعجب من أن نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه أو كيف الحال فيه فاما أصحاب الطلسمات فانهم ذكروا أن للفلك صعودا وهبوطا فى كليته يعنون الفلك الاعظم الحاوى للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره فى هذا الصعود والهبوط تسع درج يحدث منها التغيير فى كل مائة سنة درجة فعلى هذا اصح قول سيدنا زوامى من أن التغيير المحسوس الكلى يكون فى ألف وثمانمائة سنة اذا ارتفع الفلك تسع درج فى تسعمائة سنة ثم رجع فانحط فى تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من باب التغيرات الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فانحطا فى تسعمائة سنة قال فى باب ذكر تكون البخارات بعد سبع أو ثمان ورقات وقد ادعى أهل زمان نبوشاد أن جميع سكان الآلهة والاصنام ناحت على نبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة والسكان كلها على تموزى وان الاصنام زعموا أنها اجتمعت من جميع اقطار الارض الى بيت الاسكول ببابل فقصدوا كلهم هيكل الشمس الى صنمه الاعظم المعلق بين السماء والارض واذا صنم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله أولها مما يليه أصنام الشمس فى جميع البلدان ثم اصنام المشترى ثم أصنام القمر ثم أصنام المريخ ثم أصنام عطارد ثم أصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

ينوح على تموزى والاصنام تبكى وصنم الشمس يعدد على تموزى ويذكر شرح قصته والاصنام كلها تبكى منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تهامة المسمى نسرا عيناه تدمعان وتجريان الدهر كله والى الابد منذ تلك الليلة التى ناح فيها على تموزى مع صنم الشمس لما يختص به هذا الصنم من تلك القصة التى كانت لتموزى وان هذا الصنم المسمى نسرا هو الذى أفاد العرب الكهانة حتى أخبروا بالغيب وفسروا المنامات قبل شرح أصحابها قالوا وكذلك ناحت الاصنام على نيوشاد ليلة فى الاقاليم أى اقليم بابل متفرقين فى هياكلهم ليلة تامة الى الغداة وأنه سال آخر تلك الليلة سيل عظيم ببرق ورعد عظيم شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة حلوان الى شط دجلة بلاد نبازواتى من الجانب الشرقى من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها فى حال السيل لانهم كانوا انزعجوا عن مواضعهم قليلا وأنهم انما أسالوا ذلك السيل عقوبة لابناء البشر من اقليم بابل على تركهم جثة نيوشاد وهو بالعراق فى تربة شاماص حتى حمله السيل الى وادى الاخضر ثم أخرج الجثة من ذلك الوادى الى البحر ووقع الطاعون والقحط فى اقليم بابل ثلاثة أشهر حتى لم يلحق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهذه أحاديث دونوها يتلونها فى الهيا كل عقب الصلوات ويبكون ويتعجبون من ذلك وانى كثيرا اذا حضرت مع الناس فى الهيكل خاصة فى عيد تموزى الذى يكون فى شهره وتلوا قصته وبكوا فانى أبكى معهم دائما مساعدة لهم على البكاء ورقة منى لبكائهم لا ايمانا بشئ مما يذكرون من ذلك فاما بنيوشاد فانى أومن بقصته فاذا تلوها وبكوا بكيت مع بكائهم خلاف بكائى على تموزى والعلة فى هذا أن عهد بنيوشاد الى زماننا هذا أقرب من عهد تموزى فخبره أثبت وأصح عندى ويجوز أن يكون بعض قصة تموزى صحيحا لكن لبعد زمانه من زماننا شككت فى بعض الى هنا كلام صاحب أصل الكتاب (قال أبو بكر أحمد بن وحشية) ان هذا الشهر المسمى تموز هو فيما ذكر النبط وبحسب ما وجدت فى كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا أنه قتل قتلات قبيحة بعضها يعقب بعضا وان شهورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان فى القديم من النبط الذين كانوا سكان اقليم بابل قبل الكسدانيين ليسوا منهم ولا من الكنعانيين ولا العبرانيين ولا الجرامقة وانما هم من الخباثيين من الاولين وكذلك يقولون فى كل شهورهم انها اسماء رجال مضوا وان تشرين الاول وتشرين الثانى اسما أخوين كانا فاضلين فى العلوم وكذلك كانون الاول وكانون الثانى وان شباط اسم رجل كان نكح كما زعموا ألف امرأة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا ولدا فجعلوه فى آخر شهورهم لنقصانه عن النسل فصار النقصان من العدد فيه والصابئون كلهم فى زماننا هذا من هؤلاء البابليين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويبكون على تموزى فى هذا

الشهر

الشهر المسمى تموز في عيدلهم منسوب الى تموز ويعدّدون تعديدا عظيما ويهذون في أمره هذيانا طويلا الاانى تبينت أنه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لتموزى ولاما العلة في نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب مرّبى فيه أن تموزى رجل كانت له قصة وأنه قتل قتلة صحيحة فقط لازيادة على هذا من امره أكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا أسلافنا ينوحون عليه ويبكون في هذا العيد المنسوب اليه * الى هنا من الكتاب المذكور المسمى بالفلاحة النبطية (مما يتعلق بعلم الحديث) وأكثرها أى أكثر الاحاديث الحسان صحاح أراد بها الصحاح التى فى مقابلة الاقسام وهى ما كان رواتها عدولا ولهذا قيدها بنقل العدل عن العدل وهذا القدر كاف فى صحتها غير أنها لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعنى البخارى ومسلم فى علو الدرجة فى صحة الاسناد وشرطهما أن يروى الصحابى المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابى ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان ثم يرويه عن كل واحد منهم ماروا ثقات ثم يرويه عن كل منهم الشيخان أو أحدهما وهذا النوع من الاحاديث فى المرتبة العليا وهى قريبة من عشرة آلاف حديث احتج بها الائمة فى المسائل الشرعية وجعلوه متمسكاتهم فى المناظرات وأما مطلق الصحاح فقد قال الامام أحمد بن حنبل انه سبعمائة ألف حديث (اعلم) أن ما نقل عن الرسول عليه السلام على ثلاثة أقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغت رواته فى كل طبقة مبلغا أحال العقل تواطأهم على الكذب ويسمى متواترا والثانى ما علم كذبه وهو ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متضمنا لما يتوفر الداعى على نقله واشاعته اما لغرابته أولكونه أصلا فى الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا تجوز روايته لمن علم حاله الامقرونا ببيان وضعه والثالث ما لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوى الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن مخالفة آية أو خبر متواترا واجماع واتصل اسناده الى النبى صلى الله عليه وسلم بعنعنة ثقات معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم الى أربعة أقسام أحدها أن رواته ان كانوا مثنى أو أكثر فى كل طبقة كالاحاديث التى أوردها الشيخان تسمى صحاحا وان كانت فرادى فى كل طبقة أو فى بعضها تسمى حسانا وثانيها ان الحديث ان كان مما رونه الحفاظ وشك الراوى فيما بينهم يسمى مشهورا وان تفرد به حافظ واحد ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه التابعى عن صحابى لم يكن مشهورا به والثانى أن يكون راجح الكذب وهو ما فى لفظه ركاكة أو خلل لا يحسن اصلاحه أو فى معناه بان كان على خلاف آية أو خبر متواتر أو اجماع ويسمى سقيما أو فى أحد رواته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكرا والثالث

مالا يكون فى متنه ولا فى روايته خلل بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو الصحابى يسمى مرسلا وان كان غيره يسمى منقطعا وان كان كلاهما يسمى معضلا أو بصفته من العدالة وغيرها يسمى مجهولا والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما وفى المرسل والمجهول خلاف وأكثر الاحكام الشرعية التى حكم بها الائمة الاربعة ثبوتها بطريق حسن أى أكثرها ثبت بالاحاديث الحسان وأعنى بالحسان ما أورده أبو داود سليمان بن الاشعث السجستانى وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذى وغيرهما من الائمة كأبى عبد الرحمن بن شعيب النسائى وابى محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى السمرقندى وابى عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان أحاديث المصابيح لا تتجاوز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وصحيحى الشيخين (ملخصا من شرح المصابيح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الاول الصحيح وفيه مسائل الاولى فى حده وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح اسناده والمختار أنه لا يجزم فى اسناده أنه أصح الاسانيد مطلقا وقيل أصحها الزهرى عن سالم عن أبيه وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن على وقيل الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود وقيل الزهرى عن على بن الحسين عن أبيه عن على وقيل مالك عن نافع عن ابن عمر فعلى هذا الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم الثانية أول مصنف فى الصحيح المجرد صحيح البخارى ثم مسلم وهما أصح الكتب بعد القرآن والبخارى أصحهما وأكثرهما فوائد وقيل مسلم والصواب الاول واختص مسلم بجمع طرق الحديث فى مكان ولم يستوعبا الصحيح ولا التزماه قيل ولم يفتهما منه الا قليل وأنكر هذا والصحيح أنه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير أعنى الصحيحين وسنن أبى داود والترمذى والنسائى وجملة ما فى البخارى سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا مع المكرر وبحذف المكرر أربعة آلاف ومسلم باسقاط المكرر نحو أربعة آلاف ثم ان الزيادة فى الصحيح تعرف من السنن المعتمدة كسنن أبى داود والترمذى والنسائى وابن خزيمة والدارقطنى والحاكم والبيهقى وغيرها منصوصا على صحته ولا يكفى وجوده فيها الا فى كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزائد عليهما وهو متساهل فيه فما صححه ولم يجز فيه لغيره من المعتمدين تصحيحا ولا تضعيفا حكمنا بانه حسن الا أن يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه فى حكمه صحيح أبى حاتم ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتهما فى الالفاظ فحصل فيها تفاوت فى اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقى والبغوى وشبههما قائلين رواه البخارى ومسلم وقد وقع فى بعضه تفاوت فى المعنى فرادهم أنهما رويا أصله فلا يجوز أن تنقل منها حديثا وتقول هو هكذا فيهما الا أن تقابله بهما أو يقول المصنف

أخرجناه بلفظه بخلاف المختصرات من الصحيحين فانهم نقلوا فيها ألفاظهما وللكتب المخرجة عليهما فائدتان علو الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها باسنادهما (الرابعة) ماروياه بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته واما ماحذف من مبتدا اسناده واحد فاكثر فما كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر وروى وذكر فلان كذا فهو حكم بصحته عن المضاف اليه ومالیس فيه جزم كيروى ويذكر ويحكى ويقال وروى وذكر وحكى عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس هو بواه لادخاله فى الكتاب الموسوم بالصحيح والله أعلم (الخامسة) الصحيح أقسام أعلاها مااتفق عليه البخارى ومسلم ثم ماانفرد به البخارى ثم مسلم ثم ماعلى شرطهما ثم ماعلى شرط البخارى ثم مسلم ثم صحيح عند غيرهما واذا قالوا صحيح متفق عليه أو على صحته فرادهم اتفاق الشيخين وذكر الشيخ ان ماروياه أو أحدهما فهو مقطوع بصحته والعلم القطعى حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن مالم يتواتر (السادسة) من رأى فى هذه الازمان حديثا صحيح الاسناد فى كتاب أو جزء لم ينص على صحته حافظ معتمد قال الشيخ لايحكم بصحته لضعف أهلية أهل هذه الازمان والاظهر عندى جوازه لمن تمكن وقويت معرفته ومن أراد العمل بحديث من كتاب فطريقه أن يأخذه من نسخة معتمدة قابلها هو أو ثقة باصول صحيحة فان قابلها باصل معتمد محقق أجزأ والله أعلم (النوع الثانى) الحسن قال الخطابى رحمه الله هو ماعرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث وتقبله أكثر العلماء واستعمله عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) مالايخلو اسناده من مستور لم يتحقق أهليته وليس مغفلا كثير الخطا ولاظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث معروفا برواية مثله أو نحوه من وجه آخر (الثانى) أن يكون راويه مشهورا بالصدق والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره فى الحفظ والاتقان وهو مرتفع عن حال من يعتد تفرده منكرا ثم الحسن كالصحيح فى الاحتجاج به وان كان دونه فى القوة ولهذا أدرجته طائفة فى نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه دون قولهم حديث صحيح أو حسن لانه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ أو علة فان اقتصر على ذلك حافظ معتمد فالظاهر صحة المتن وحسنه وأما قول الترمذى وغيره حديث حسن صحيح فمعناه روى باسنادين أحدهما يقتضى الصحة والآخر الحسن وأما تقسيم البغوى أحاديث المصابيح الى حسان وصحاح مريدا بالصحاح مافى الصحيحين وبالحسان مافى السنن فليس بصواب لان فى السنن الصحيح والحسن والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذى أصل فى معرفة الحسن وهو الذى شهره ويختلف النسخ منه فى قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغى أن تعتنى بمقابلة أصلك باصول معتمدة وتعتمد مااتفقت عليه ومن مظانه سنن أبى داود فقد جاء عنه

انه يذكر فيه الصحيح ومايشبهه ويقاربه وما كان فيه وهن شديد ينبه عليه ومالم يذكر فيه شيأ فهو صالح فعلى هـذا ماوجدنا فى كتاب مطلقا ولم يصححه غيره من المعتمدين وضعفه فهو حسن عنـد أبى داود وأمّا مسـند أحمد بن حنبل وأبى داود الطيالسى وغيرهما من المسانيد فلا يلتحق بالاصول الخمسة وما أشبهها فى الاحتجاج بها والركون الى مافيها والله أعلم (من التقريب للامام الجليل شيخ الاسلام النووى عليه الرحمة) نقلته من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهـما يعنى صحيح البخارى ومسلم أصح الكتب بعد القرآن العزيز قال ابن الصلاح اما مارويناه عن الشافعى من انه قال ماأعلم فى الارض كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك وفى لفظ عنـه مابعـد كتاب الله أصح من موطا مالك فذلك قبـل وجود الكتابين صرح الخطيب وغـيره بأن الموطأ مقـدم عـلى كل كتاب من الجوامع والمسانيد فعلى هـذا هو بعـد صحيح الحاكم وهو روايات كثيرة وأكبرها رواية القعنبى قال العـلائى روى الموطأ عن مالك جماعات كثـيرة وبين رواياتهـم اختلاف من تقـديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادات رواية أبى مصعب قال ابن حزم فى موطاأبى مصعب هـذا زيادة عـلى سائر الموطآت نحو مائة حديث (من شرح التقريب للسيوطى) قيل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكونية لا الشرعيـة التى بعث بها الرسـل وليس كذلك وقـد دلت الآثار على انهـم مكلفون بشرعنا فيؤذنون أذاننا ويصلون صـلاتنا وملائكة الليل والنهار يشهدون صلاة الفجر يصلون فى جماعتنا ويحضرون مع الامـة قتـال العـدو لنصرة الدين وهـذه خصوصـية مسـتمرة الى يوم القيامة لا مختصة ببـدر وقد أعطيت لهـم قراءة سورة الفاتحة من القرآن لاغير ومطالعة اللوح المحفوظ مما لا تحقق له (من كليات أبى البقاء) فى تعريف الملك جاء فى بعض الآثار أن مؤذن أهل السماء اسرافيل وامامهم ميكائيل عند البيت المعـمور وهـذا فى الغـالب فلا ينافى ماجاء عن على رضى الله عنه مؤذن أهل السماء جبريل ولا ماجاء عن عائشة رضى الله عنها امام أهـل السماء جبريل كذا فى انباء العيون فى باب الاسراء

(فى الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

نفسى الفـداء لسائـل وافانى	بمسائل فاحت كروض جنان
أسماء تأنيث بغـير علامـة	هى يافتى فى عرفهـم ضربان
قد كان منها مايؤنث ثم ما	خيرت فيـه لاختـلاف معان
اما الذى لابـد مـن تأنيثه	ستون شبه العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدلو مـن	أعدادها والسن والكتفان
وجهنم ثم السعـير وعقـرب	والارض ثم الاست والعضدان
ثم الجحـيم ونارها ثم العصا	والريح منها واللظى ويدان

والغول

والغول والفردوس والفلك التى | فى البحر تجرى وهى فى القرآن
وعروض شعر والذراع وثعلب | والملح ثم الفأس والوركان
والقوس ثم المنجنيق وأرنب | والخمر ثم البئر والفخذان
وكذاك فى ذهب وفهر حكمهم | أبدا وفى ضرب بكل مكان
والعين للينبوع والدرع التى | هى من حديد قط والقدمان
وكذاك فى كبد وفى كرش وفى | سقر ومنها الحرب والنعلان
وكذاك فى فرس وفى كأس وفى | أفعى ومنها الشمس والعقبان
والعنكبوت تحوك والموسى معا | ثم اليمين واصبع الانسان
والرجل منها والسراويل التى | فى الرجل كانت زينة العريان
وكذا الشمال من الاناس ومثلها | ضبع ومنها الكف والساقان
اما الذى قد كنت فيه مخبرا | هو كان سبعة عشر فى التبيان
السلم ثم المسك ثم القدر فى | لغة ومثل الحال كل أوان
والليث منها والطريق وكالسرى | ويقال فى عنق كذا ولسان
وكذاك أسماء الليالى والضحى | وكذا السلاح لفاتك طعان
والحكم هذا فى القفا أبدا وفى | رحم وفى السكين والسلطان
وقصيدتى تبقى وانى اكتسى | ثوب الفناء وكل شئ فان

(قال مصحح طبعها الاول أسكنه الله من الجنات الافضل)

يقول الفقير مصحح دار الطباعة * جمل الله أخلاقه وطباعه

ان أكمل ما شحنت به سفائن الصحائف * وحمل على يعامل الاعمال فى مخاوف التنائف * الحمد لمدبر الملك * ومسير الفلك * والصلاة والسلام * على فاتح شراع شريعة الاسلام * صلى الله وسلم عليه وعلى آله * وأصحابه المستمسكين بحباله * وبعد فلما أن من الله تعالى بطبع هذه السفينة * المشحونة بكل نفيسة ثمينه * العزيزة المثال * الجديرة بقول من قال

وسفينة شحنت بكل نفيسة * وسرت وكم فيها فضائل ساريه
السفن تجرى فى البحور وهذه * صارت بحور الفضل فيها جاريه

وكانت ما جارها مجار الا أخرته ماخره * وصارت هى المقدمة الاولى وان جاءت فى الزمان آخره * قد حملت من كل زوجين اثنين * وجاء يحملها الجوهر الفرد بقرة العينين * يهدى اليك بحرها الزخار درره * ويجلو عليك فلكها السيار غرره * وهى سفينة الراغب * المشحونة بأنفس الرغائب * وكنت اذ شرع فى نشر ما طوى من شراعها * قد عنيت بحافظة طبعها وانطباعها * الى أن أتتها رياح الصحة بما هو مشتهاها *

وصلت بالسلامة التامة الى مينا منتهاها * وجرعليها نسيم القبول ذيله * وسايقها السحاب فى مسير فضلها فسبقت خيله * عن لى ان أجرى مع جاريتها المنشآت رخا * وان أنشىء وأنشد مؤرخا * فاطلقت فى امتداحها العنان وقلت واصلا الى العنان

لذات دنياك اهنا ها وأمراها	فى العلم لا الجهل اذ هذان أمراها
فنبه الطرف من تهويم غفلته	وحذر النفس ما الشيطان أغراها
وساوس القلب واحذر من وساوسه	وان أبى الطوع فاقض الامر اكراها
فحلة الفضل لا تبلى وحليته	أولى الحلى بالفتى زينا وأحراها
يا هائم القلب من سكر الهيام أفق	عسى الجهالة أن تنفك أسراها
وانما العلم بحر فى سفائنه	نفائس الدر صغراها وكبراها
ومن يكن راغبا هذى سفينته	فليقتحمه بها من حيث اجراها
تجرى على طبعها الزاهى بما وسقت	مما اذا قسته بالشمس ازراها
من يسلك الدرب فليحضر مراكبه	وليحتكم سيرها فيه ومسراها
فاسلكه واركب وقل فيما تؤرخه	سفينة الدرب بسم الله مجراها

٢٥٠ ١٦٨ ٨٣٧

١٢٥٥

(قال مصحح طبعها الثانى أعطاه الله الامانى)

سبحان من أجرى سفينة العقل فى بحر التصورات والتصديقات حتى رست بساحل بر الكمالات والصلاة والسلام على المنقذ من طوفان الضلالة المسكن لريح الغواية وعلى آله السالكين السبيل المستقيم وصحابته أئمة هذا الدين القويم (وبعد) فقد تم طبع هذا الكتاب بالمطبعة الخديوية ببولاق مصر المعزية تعلق الدائرة السنية لازالت محاسنها بهية فى ظل من سارت الركبان بذكره فى كل ناد ونطقت الالسنة بمدحه فى كل واد عزيز مصر ومليك العصر سعادة أفندينا المحروس بعناية ربه العلى اسمعيل بن ابراهيم بن محمد على جعل الله الدنيا مشرقة بوجوده ومغمورة ببحار جوده ملحوظة دار الطباعة المذكورة بنظر من عليه لسان الصدق يثنى حضرة حسين بك حسنى والتصحيح بعد التنقيح بمعرفة الفقير الى الله سبحانه محمد الصباغ أسبغت عليه النعم أتم اسباغ وفاح مسك الختام وتم سلك النظام أواخر ذى القعدة الحرام من سنة ١٢٨٢ من هجرته عليه الصلاة والسلام

